Ова књига је објављена уз подршку
Секретаријата за културу Скупштине града Београда

ПРИВАТНИ ЖИВОТ У СРПСКИМ ЗЕМЉАМА СРЕДЊЕГ ВЕКА

приредиле
Смиља Марјановић-Душанић
Даница Поповић

CLIO
2004

Приватност и свакодневица

Реч приређивача

У свести данашњег човека појмови „приватно“ и „јавно“ доживљавају се као међусобно супротстављени. Посматрани као историјске категорије, што и јесте задатак пространог истраживања које је пред нама, они су подложни промењивом суду, у зависности од епохе, простора и друштвеног статуса људи које посматрамо. Данас се уплив јавног – по дефиницији појма везаног за државу – у свакодневицу, у дом, одређује као видљив показатељ кризе друштва, а за паралелама таквог уплива трага се још од времена Француске револуције. Насупрот таквом стању, неретко блиском и појму државне контроле над приватним животом, идеални поредак означава се атрибутима који сугеришу јасну границу између *res privata* и *res publica*. Исказано речником тренутка и средине у којима је настао овај покушај сагледавања историје приватног у српском средњем веку, популарни модел данашњице је грађанин као политички незаинтересован појединац који „обрађује свој врт“ у једном свету тако савршено уређеном да је политика поље досаде, препуштено професионалцима. Разуме се, реч је овде о идеално замишљеној слици, оној која одговара сфери пројекција нашег доба.

Ипак, средњи век, доба када су идеалне слике толико много замењивале реалност и постојале као њен видљиви део, показује се као погодан полигон за савладавање бескрајно узбудљиве вештине разлучивања светлости од сенки свакодневице у идеалним представама. Стога истраживачко поље постаје веома широко. Извори, неминовно селективни и претежно одраз схватања образоване елите, упућују на нејасну границу између двеју сфера, на њихово непрекидно преплитање. Неретко, реч је о изворима који су и намењени стварању једне званичне

слике – слике о Богу, о прецима, јуначким подвизима, владању, јунаштву, љубави и умирању. Насупрот њима, случајни археолошки трагови сведоче о изгледу простора у којима се живело, о оквирима свакодневног живота, почевши од изгледа посуђа, властеоског појаса или монашке келије, до стилизације надгробних споменика као одраза лаичке побожности. Писана реч као оквир комуникације – приватне или званичне – открива начин функционисања претежно урбаних целина, својствен српским поморским земљама. Покушај да се из ових, понекад магловитих простора и нејасних обриса, састави иоле кохерентна прича, ако не о приватном, а оно о границама између приватног и јавног у средњем веку на тлу српских земаља, одредници која подразумева проучавање живота међусобно веома различитих целина, пионирско је настојање да се, у домаћој историографији, отвори прозор у трагању за индивидуом. На томе путу постављени су, у модерној науци, високи узори.

Реч је, пре свега, о петотомној синтези, *Историји приватног живота*, подухвату једног нараштаја историчара и истраживача сродних дисциплина, чија је домовина француска историјска наука. Под окриљем познатог издавача, куће *Seuil*, двојица великана историјске струке, Филип Аријес и Жорж Диби, својевремено су окупили међународну групу сарадника, која је готово читаву деценију радила на истраживањима, а потом, низом округлих столова посвећених појединим темама, и у методолошком и у концептуалном смислу, успоставила битне одреднице онога што данас већ можемо слободно назвати *историјом приватног*. Појава ове едиције покренула је интересовање за историју приватног живота. Нова истраживања, произашла из тако постављених основа, делом су пошла од приватног као наличја свега онога што називамо јавним, а делом је реч о пруженом оквиру за посебне, новонастале области (ту, пре свега, имамо на уму студије рода, историју жена и друге сродне дисциплине настале у блиској вези са истраживањима приватног). Реч је о јасно препознатљивом правцу развоја науке у оквиру којега се померају границе истраживања, а, истовремено, мења се и приступ материји: поглед историчара окреће се са јавне, пре свега политичке и друштвене сцене, да би скренуо ка дотад непримећиваним појавама. У томе смислу се историја приватног, о чему сведочи и ова књига, ниуколико не исцрпљује само откривањем података који се тичу свакодневног живота, истраживаног уосталом у међународној, посебно француској науци, већ педесетих година прошлог века. Нове дисциплине које се рађају из ових истраживања прелазе границе успостављене између појединачних наука. Сведоци смо, уосталом, у модерној науци резултата до којих се дошло успостављањем историјске археологије, као и изванредних домета етнолошких студија насталих укрштајем раније међусобно независних социолошких, етнолошких и историјских истраживања. Представљено истраживање приватног живота било је прво у низу опсежних студија које су потом обухватиле посебне, „националне“ науке, нарочито италијанску и немачку медиевистику. Индикативно је да су синтезе произашле из ових истраживања по правилу биле праћене осмишљеним, неретко амбијентално уклопљеним изложбама, сведочанствима рађања новог разумевања интердисциплинарности струке.

За разлику од западноевропске историографије, која за собом има временски дугу и резултатима веома профилисану историју проучавања свакодневице и приватног живота у средњем веку, пред истраживачима источнохришћанског света – Византије и земаља њеног комонвелта, чији је битан чинилац била и Србија – још су пространа неиспитана подручја. Управо стога се у овој области могу у будућности очекивати значајни научни продори. Ипак, много је вредних резултата остварено од 1967. године, када је Дејвид Талбот Рајс сачинио први синтетички покушај у том правцу, насловивши га *Everyday Life in Byzantium*. У деценијама које су уследиле, до наших дана, испитивани су, више или мање подробно, многобројни аспекти овог питања. Значајне резултате историчари су постигли решавајући суштински проблем – устројство и начин функционисања византијског друштва, његове градске, као и сеоске популације. Вредна и занимљива сазнања постигнута су, такође, у проучавању многих посебних дисциплина: језика и писмености, веровања и празноверица, становања и исхране, одевања и украшавања, путовања, саобраћаја, ходочашћа. Заобиђена нису ни питања која привлаче нарочиту пажњу модерног човека – *gender studies*, игре и позориште. Овом приликом, из разумљивих разлога, не можемо се упустити у подробно излагање историје истраживања свакодневице на подручјима византијског култур-

ног утицаја. Уместо тога, скренућемо пажњу на два недавна подухвата, која могу послужити као нека врста подстицајног обрасца за даља проучавања у српској средини.

Подухват, у правом смислу речи, била је амбициозно замишљена и веома студиозно припремљена изложба *Свакодневни живот у Византији*, одржана 2001. године, на три смишљено одабране локације: Византијском и хришћанском музеју у Атини, Белој кули у Солуну и у јединственом, веродостојном градском амбијенту позновизантијске Мистре. У обимним пратећим каталозима нашла се не само систематски обрађена грађа већ и садржајне студије о различитим видовима свакодневног живота у Византији. Стручњаци, али и знатижељни лаици, тако су добили прилику да на непосредан, а истовремено концептуалан начин, дођу у додир са особеним византијским светом, да у њега проникну не само преко водећих институција какве су биле Царство и Црква, већ да га спознају и са становишта приватности и свакодневице његових житеља. Захваљујући срећној околности што је овај вид живота у Византији документован не само обиљем писаних извора већ и сачуваном споменичком грађом, свет ромејске свакодневице приказан је у једној доиста широкој скали. Осветљен је, најпре, живот у градској средини, са његовим виталним делатностима, какве су трговина, занатство и новчарство, градитељско-урбанистичка решења и водоснабдевање. Посебна пажња посвећена је животу на селу, као и темама везаним за активности на мору. Изостављене нису ни појаве типичне за средњовековни свет, какав је „религиозни туризам", исказан кроз ходочашћа знаменитим светињама, као ни светковине, игре и забаве које су, у тренуцима доколице, представљале омиљену активност градског становништва Византије. Приватни живот у најужем смислу речи оживљен је кроз амбијент византијског дома, са његовом опремом и свакодневним активностима, какве су припремање хране и обедовање, кућне радиности, одевање и украшавање, упражњавање побожности. У основи читаве замисли препознаје се намера да се, посредством предмета свакодневице, а уз помоћ писаних извора, реконструишу битна догађања човековог приватног живота: долазак на свет, венчање, подизање потомства, одлазак, на прописан начин, са овог света. Други одабрани модел који предочавамо овом приликом је научни скуп који је, исте

2001. године, одржан у Кембрицу, са темом *Material Culture and Well Being in Byzantium*. Зборник радова, који је у припреми, понудиће научној и широј јавности више занимљивих прилога о различитим видовима византијске свакодневице: становању, исхрани и одевању, лечењу и популарној побожности.

Истраживање које је пред нама, сасвим природно, ослања се на мноштво студија које су у нашој средини већ урађене. Пионирско дело у томе смислу је књига Милоша Благојевића *Земљорадња у средњовековној Србији*, објављена још 1973. године. Синтеза Симе Ћирковића, *Срби у средњем веку* (1995), поставила је, у методолошком смислу, шире основе за проучавање различитих појава које припадају друштвеној историји. Као и другде, и у нас је истраживање приватног живота, или односа приватно–јавно, произашло из основног интересовања за друштвену историју. Ваљало би свакако поменути и посебна истраживања, драгоцена за састављање слике о приватном животу, попут проучавања рударства, новчаног промета, фунерарне и култне праксе у српском средњем веку, потом објављивања посебних извора драгоцених за студије овог типа, у широком распону од медицинских кодекса до надгробних натписа. У сваком од поглавља наше књиге наћи ће се сведочанства о овим посебним резултатима. Ослоњена на њих, наша синтеза је само почетни оквир, за који чврсто верујемо да ће бити мењан и дописиван, као први покушај такве врсте целовитог сагледавања. Досадашњи резултати истраживања приватног живота у земљама Западне Европе и византијског света свакако су битно подстакли покушај да сличну *историју* добије и средњовековна Србија. Они су, такође, много допринели успостављању методолошких оквира приликом уобличавања српске верзије. Нарочито драгоцени били су у том погледу поједини, већ поменути подухвати, међу којима су неки показали вредност општепримењивог обрасца. С друге стране, свест о особеној, јединственој природи сваке повесне епохе и творевине наметнула је потребу за опрезним, критичким односом према постојећим моделима, истраживачким и интерпретативним. Стога смо се трудили, радећи на овој књизи, да избегнемо замке и сувише рецептивне примене *општих* образаца у корист што прецизнијег сагледавања *регионалних*, то јест *локалних* појава. Заједнички именитељ са досадашњим проучавањима средњовековне свакодневице,

како западне тако и источне варијанте, био је крајњи циљ – испитивање различитих видова предметне стварности и духовне културе који, у датом историјском контексту, обликују онај вид живота који уобичајено називамо приватним. Наша књига настала је из сазнања да савремени свет може успешно комуницирати и са тако удаљеним историјским епохама какав је средњи век. Разумевање тог особеног и нама необичног света, са његовим идеалима, постигнућима и противуречностима, можда се најбоље постиже управо загледањем у наличје политичке историје – дакле, у приватност и свакодневицу. Тај истраживачки циљ, као и поступци примењени за његово остварење, представљају искорак у односу на преовлађујуће токове српске медиевистике. У књизи смо, с намером, настојали да променимо тежишта: политичка и црквена, привредна и културна историја биле су полазна тачка за истраживања, која у средиште пажње стављају појединца – његов поглед на свет и мотивације, делања и навике. Овај покушај никако није супротстављен традиционалној историји, већ је њен комплементарни, допунски ток. Сврха му је стварање једне целовитије и разуђеније представе средњовековне српске повести. Разуме се, методолошки поступак примерен постављеном циљу искључивао је свако ускостручно аналитичко разматрање. Аутори прилога уложили су напор да направе отклон у односу на своја основна, специјалистичка знања, превазиђу их и ставе у функцију оживљавања појединих видова свакодневног живота. Још једно од задатих методских начела, засновано на целовитом сагледавању историје и њених процеса, било је упоредно, критичко коришћење свих расположивих извора, писаних и материјалних. Или, ако бисмо употребили једну већ помало старомодну синтагму, у овој књизи програмски се инсистирало на примени интердисциплинарног метода. То је, уједно, њен основни обједињујући чинилац. Када је реч о самом начину рада, то јест обради појединих тема, критеријуми су били знатно флексибилнији, и у највећој мери препуштени индивидуалном избору аутора. Стога се њихови прилози знатно разликују у приступу: неки су рађени претежно на основу историјских извора, а други упоредно, на ширем плану средњовековне цивилизације. Све разлике које происходе из ауторског приступа проблему сматрали смо не само допуштеним већ и легитимним, ако нису нарушавали структуру и замисао целине.

Неколико кључних чинилаца одредило је приступ проучавању и тумачењу историјске стварности српске средњовековне свакодневице. На првом месту, треба поменути нека „објективна" ограничења. Највеће међу њима опште је познато – малобројност писаних извора, тачније, података битних за проблем којим се бавимо. Ту околност важно је правилно сагледати: у неким случајевима она је последица разарања, која су вековима била судбина балканских подручја, док у другим указује на оскудност, или чак изостанак, одређених садржаја. Једнака препрека за стварање целовите слике је малобројност сачуваних предмета, тако драгоцених за реконструкцију живота минулих епоха. Сразмерно сиромаштво материјалне културе, на пример одеће или покућства, нарочито је упадљиво када се сравни са обиљем артефаката, сачуваним у водећим средиштима и богатим срединама Византије и Запада.

При покушају сагледавања српске средњовековне свакодневице морају се узети у обзир још неколике, битне одлике српских развојних токова. На првом месту то су хронолошки оквири. Ранија раздобља средњега века, која претходе стварању државе под династијом Немањића крајем 12. столећа, са становишта наше теме готово да су непозната. Спорадичне податке, попут оних о сеоским стаништима или опреми домаћинства, пружају резултати, и сами малобројни, досадашњих археолошких истраживања. Дакле, средњи век у ужем смислу речи може се у случају српских земаља разматрати на узорку нешто већем од три столећа. Стварни хронолошки оквири ипак су знатно шири, и то као последица вишевековног живљења Срба у границама Османског царства. Оно је довело до стварања патријархалног друштва – носиоца једне ретроградне културе и фолклорног менталитета. На тај начин остали су конзервирани многобројни садржаји из минулих времена. У неким срединама они су претрајали све до стварања модерне Србије почетком 19. века, а у појединим случајевима и до наших дана. Такви садржаји – као убедљива потврда историјске појаве дугог трајања, односно продуженог средњег века – у нашој књизи често су навођени као примери или упоредна етнографска грађа.

Следећи чинилац који треба имати у виду је позни развој урбаних агломерација у средњовековној Србији. Он је утолико важнији када се зна да су идеја приватности и њена

испољавања били непосредан израз развоја индивидуализма – а он је праве подстицаје увек црпао из начина живота, привређивања и мишљења својствених софистицираним градским срединама. За европске прилике, урбани амбијенти образују се у Србији веома касно, током 14. века. Ти процеси видно се појачавају у временима пред турска освајања, да би се нагло прекинули успостављањем османске власти средином 15. века. Ипак, градска привреда и култура никако нису биле туђе средњовековним Србима. Оне су биле саставни део њиховог искуства, захваљујући појачаним везама са приморским градовима. Не треба заборавити да су у дугим временским раздобљима неки међу њима били у границама српске средњовековне државе. Те блиске везе, свестране и трајне, морале су снажно утицати како на човеково схватање приватности, тако и на његово креирање сопствене свакодневице.

Постојање урбаних садржаја отвара још једно питање, изузетно сложено а важно за разумевање природе српске свакодневице у средњем веку. То је рецепција различитих утицаја, као природна последица особеног, често истицаног геополитичког положаја српских земаља, на размеђу Византије и западног света. Овај проблем у историографији је много пута разматран поводом „великих" тема политичке и економске, конфесионалне и уметничке историје. Досадашњи резултати недвосмислено указују да је, упркос начелној припадности византијском цивилизацијском кругу, српска средина била веома отворена према западним утицајима, који су стизали највише посредством приморских градова, али такође из Угарске и других европских земаља. Штавише, они су одлучујуће утицали на формирање различитих садржаја, који непосредно задиру у проблематику наше књиге. Неки од њих, попут процеса урбанизације, идеје и праксе витештва, хералдичких знамења, или појединих сепулкралних облика, у науци су већ добили примерено тумачење, док многи још чекају своје истраживаче. У сваком случају, симбиотички спојеви различитих обичаја и навика, стилова и форми, на нарочито сложен начин испољили су се у свакодневици, као и предметима насталим у њеној функцији.

Какви су, у целини посматрани, били приватни живот и свакодневица у средњовековној Србији? Као и у другим областима хришћанског света овога раздобља, сферу приватног

и јавног веома је тешко, понекад и немогуће, разлучити. Свако разматрање, дакле, мора поћи од давно исказане оцене Жоржа Дибија да се приватно и јавно у средњем веку морају сматрати релативним, условним категоријама. Тог становишта доследно су се држали и аутори поглавља ове књиге. Њихови прилози груписани су у три тематска блока, замишљена тако да проблемски обухвате што шири распон испољавања приватне, како телесне тако и духовне егзистенције средњовековних Срба. Наравно да понуђена слика није потпуна, из много разлога. Неки важни видови свакодневице у књизи су изостали због њихове недовољне истражености, док се за друге теме, без обзира што су препознате као битне, није могао пронаћи одговарајући писац. У том смислу, књига има двоструки циљ: да пружи реалну слику стања истражености ове проблематике у домаћој историографији, али, такође, да отвори нова питања и подстакне њихово проучавање.

Поглед у свакодневицу средњовековних Срба пошао је од њених основних видова. Такво је становање, у којем се непосредно огледају потребе и навике једне средине, припадност одређеној културној сфери, као и досегнути цивилизацијски ниво. Начин становања у средњовековним српским земљама био је условљен сталешком припадношћу. Највише података, писаних и археолошких, сачувало се о обитавалиштима друштвене елите – владара и властеле. За разумевање суштине српских развојних токова битно је имати у виду изостанак градских структура, као и престонице у ужем смислу речи, у време образовања државе под династијом Немањића крајем 12. века. Тада је, у области Раса, успостављен особен модел, различит од византијских, као и западноевропских, који ће опстати готово два столећа. То је владарско боравиште које није стално, већ се састоји од више неутврђених резиденција и засебне тврђаве – рефугијума, у коју се двор склањао у случају опасности. Тек од средине 14. столећа, када наступа време унутрашњих немира и османског надирања, резиденцијални комплекси улазе у оквире утврђења и постају налик западноевропским замковима. Овај образац стекао је велику популарност и међу српском властелом. Отприлике у истом раздобљу настају и прве српске градске престонице – Крушевац, Београд и Смедерево. Услед претрпљених разарања, веома мало

знамо о изгледу и опреми градских кућа и палата. Ипак, преостала сведочанства указују да је култура живљења у градским средиштима била саображена свим битним европским стандардима. О становању сеоске популације веома се мало зна, иако је она чинила најбројнији друштвени сталеж. Ипак, располаже се основним сазнањима о начину привређивања становништва и типовима насеља, облицима и опреми кућа, као и постојању садржаја каква су сакрална здања и некрополе. Недостатак историјских сведочанстава и скромне археолошке налазе донекле надокнађују драгоцени етнолошки реликти – остаци села и кућа, још сачувани у беспутним областима централног Балкана. У целини посматрано, слика становања у унутрашњости државе, са становишта градитељских структура и, нарочито, начина живљења, данас нам се указује као нека врста љуштуре, лишене првобитне садржине и сликовитости. Значајан изузетак у том смислу је Котор, прави модел медитеранског приморског града. Као и друге градске комуне свога доба, Котор пружа ризницу података о приватном животу и свакодневици својих становника, сачуваних у различитој врсти писаних извора, какви су статутарне одредбе, судско-нотарске исправе, опоруке грађана. Ако се томе придруже сачуване физичке структуре – улице и тргови, јавна и приватна здања, цркве, чесме и други особени урбани садржаји, живот средњовековног Котора искрсава пред нама у свој својој пуноћи и разноликости. Тако доста знамо о организацији градског живота, „урбанистичким" решењима, уређењу стамбеног простора и водоснабдевању. Сви ови чиниоци сведоче о односу појединца према јавном, тачније, о усклађивању приватних интереса са комуналним, што представља битну одлику урбаног менталитета. У том амбијенту свакодневицу су чиниле многе привредне делатности – трговина, занатство, поморство, али и упражњавање различитих видова побожне праксе, градских ритуала и светковина. Најзад, захваљујући особеним врстама извора какви су писани тестаменти, можемо да докучимо понешто од личног живота и емоција средњовековних Которана – њиховим страховима, жељама и очекивањима, односу према болести и смрти, породици и потомству – дакле, о приватности у најужем смислу.

Попут становања, исхрана је била један од нужних облика свакодневице. О томе шта су средњовековни Срби јели

и пили почиње да се бележи од времена првих Немањића, а током наредних столећа број података стално се увећава. Они показују уочљиве утицаје са грчког Истока, али и латинског Запада, преношене преко приморских градова. Неки од њих су били нарочито плодотворни и далекосежни по последицама, какво је гајење винове лозе. Исхрана наших далеких предака била је сразмерно разноврсна. Ипак, у претежно сточарској земљи, каква је била средњовековна Србија, више су коришћени месо и млечни производи него житарице. Неки од њих служили су и као средство плаћања. Сачувани подаци осветљавају низ занимљивих појава из ове области живота: увоз и извоз намирница, начин њихове производње и продаје, као и одговарајућу законску регулативу. Документовани су и примери везани за рестрикцију хране, како добровољну (пост) тако и принудну (глад), али и њено преобилно коришћење (гозбе). Када је реч о припремању хране, новија истраживања, засвована на упоредном разматрању археолошких података, ликовних представа и етнолошке грађе, видно су унапредила наша знања о генези кухиње и трпезе, те употреби посуђа у свакодневном животу. У том смислу, препозната су четири основна модела – сеоски, протоурбани, владарски и градски. Они нису строго хронолошки одређени, већ на неки начин напоредо постоје током читавог средњег века. Истовремено, ти модели представљају етапе развоја кухиње и трпезе у српским земљама средњега века, откривајући навике и културу исхране њених становника. У позним раздобљима они су се у погледу припреме, као и сервирања хране, сасвим приближили европским, урбаним обрасцима.

За разумевање менталног склопа и осећајности једне епохе, битну улогу има човеков однос према природи и пространству које га окружује. Као и код других словенских народа, тако се и код средњовековних Срба поимање структуре света исказивало кроз подељеност припитомљене природе, синонима за културу, и дивљине, као непријатељског окружења. С једне стране, вични потчињавању природе својим егзистенцијалним потребама – о чему сведочи изузетно разуђена терминологија везана за воду, шуме и облике рељефа – Срби су, с друге стране, били испуњени осећањем страха и зебње пред непознатим и претећим природним пространствима. Ипак, та пространства су била позорница интензивног кретања. У свет-

ској медиевистици је одавно показано да се у средњем веку живот одвијао у непрестаном покрету. Другачије није било ни на српским странама, иако је путовање доживљавано као извор велике бриге и неизвесности. О путовањима која су предузимана остало је сразмерно много сведочанстава, како домаћих, званичних и наративних извора, тако и оних из Византије, Дубровника и италијанских комуна. Путовали су сви друштвени сталежи, мада не у једнакој мери, а веома разнолики били су им мотиви и путне одреднице. Владари су предузимали редовна „унутрашња путовања" по својим резиденцијама, ратне походе и државничке посете, а и многа друга лица путовала су зарад различитих потреба владарске службе. Изузетно покретљиви били су представници Цркве, ништа мање трговци, занатлије и уметници, док је многобројним лутајућим просјацима путовање представљало окосницу постојања. „Службени разлози" водили су на пут писмоноше, гласнике и превознике, а они лични били су различито мотивисани. Осим породичних сусрета, један од главних покретача било је ходочашће светим местима, како домаћим тако и најзнаменитијим светињама хришћанског света. Средњовековни Срби користили су и све тада познате начине путовања – пешице, јахањем, запрегом и бродом. С друге стране, речито сведочанство о односу који су Срби имали према комуникацији садржано је у податку да поправка путева није била обавеза зависног становништва. То је показатељ једног менталитета својственог аутархичном друштву.

Друштвена скупина која је по природи свог посла морала редовно бити у покрету била је војска. Због познатог геостратешког положаја српске државе војни чинилац био је изузетно значајан. Свој основни организациони облик војска је добила у време владавине првих Немањића и задржала га, без битнијих измена, до пропасти државе средином 15. века. Састав јој је био хетероген – од војника прикупљених са властеоских поседа до најамника, чија је улога била нарочито значајна од 14. века. Занимљива појава је дугогодишње присуство немачких најамника на двору цара Душана. Када је о приватности реч, положај различитих категорија војске није био исти. Људи са властеоских поседа враћали су се након ратних похода својим домовима, где би наставили свакодневни породични живот. Професионална војска, која је непрекидно била на рас-

полагању владару, имала је веома мало слободног времена. Ретки тренуци доколице испуњавани су на начин одвајкада својствен војскама – коцком, различитим играма и посетама одређеној врсти жена. У сваком случају, ангажовање професионалне војске, као гаранта сигурности владара и државе, подразумевало је велике материјалне издатке. Осим за плате најамницима, знатне суме новца трошене су за набавку наоружања, које је делом израђивано у домаћој средини, а делом увожено из Немачке, Италије и приморских градова.

Када је о новцу реч, он код Срба као средство плаћања долази до пуног изражаја у доба економског напретка државе на прелазу из 13. у 14. век. То је време када се појављују и прве сребрне коване емисије српског динара. Монетарни систем, стваран по угледу на Венецију, почивао је на експлоатацији богатих рудника сребра. Међутим, нарасле потребе државе и владара утицале су на појаву инфлаторних кретања, која се могу пратити током читавог 14. века. О тим појавама, које су на битан начин задирале у живот и свакодневно пословање, постоје бројна писана сведочанства, али и курсне листе односа српског динара према венецијанском новцу. Изузетно су занимљиве и појаве у обрнутом смеру – ревалвације динара, односно побољшања квалитета српског новца. Куповна моћ средњовековних Срба дâ се наслутити праћењем анализа цена, које су забележене у документима, претежно дубровачким. Посебан проблем било је чување новца. У мирним, а нарочито ратним временима, оно је представљало велику бригу за сваког имућнијег човека. Стога не изненађују многобројни примери склањања драгоцених предмета и новца у поклад. Те радње су наговештај првих, основних облика банкарских трансакција код Срба. У тренуцима изненадних невоља, тезаурисани новац је сакриван и закопаван. Стога налази остава српског средњовековног новца нису само непосредно сведочанство о несигурним временима пре турских освајања. Иза сваке оставе крије се лична судбина појединца, који није имао срећу да се врати и подигне свој скривени иметак.

Осим што су ратовали, привређивали и пословали, средњовековни Срби су и празновали. У одређене дане прекидало би се свакодневно уобичајено делање и наступало „другачије", „свето" време, то јест празник. Уз уобичајене и прописа-

не хришћанске празнике – Господње, Богородичине и светачке – прослављани су и сви кључни тренуци животног циклуса: рођење, крштење, женидба и удаја. Сви празници припадали су сфери јавног, а обележавани су масовним окупљањем и наглашеним исказивањем радосних осећања. У пракси средњовековних Срба постојале су две основне врсте светковина. Прва, сакрална, одвијала се у храму, а у неким случајевима и у породичном дому, а испољавала се кроз богослужење, обредне радње и молитву. Друга је била профана: позорница овог празновања била је пространа – улица и трг, позориште, тркалиште или панађур, а сама светковина састојала се из гозбе, песме, свирке и плеса, као и такмичарских игара. У стварности, између обе врсте празника није постојала оштра граница. „Двоструко весеље", духовно и телесно, представља особено опште место српских владарских светковина. Једнако су речити, у том смислу, законски прописи који бране да се у сакрални простор уносе профани садржаји. О реалностима живљења увек најбоље говоре забране. Тако Светосавски номоканон запрећује казнама оним лицима која у цркви организују гозбу или у њеној порти поставе крчму.

Прослављање празника подразумевало је и нарочиту, свечану одећу. Када је реч о томе, располажемо релативним обиљем података о официјелној, церемонијалној одори владара и високе властеле, док се о свакодневној одећи припадника различитих сталежа неупоредиво мање зна. Пропадљивост материјала – тканина лишила нас је у највећој мери материјалних остатака, а и сачувана изворна грађа ретко помиње свакодневну одећу. Утолико је драгоценије велико богатство ликовних извора. Српско фреско-сликарство сачувало је једну од најимпресивнијих средњовековних галерија портрета историјских личности, владара и властеле, у њиховом церемонијалном орнату. Са довољно опреза, уз ове портрете, као извор могу да послуже и композиције библијског садржаја са приказом свакодневне одеће – од великаша за трпезом до пастира поред свог стада. Тканине од којих је израђивана свакодневна одећа, укључујући и крзно, биле су претежно домаћег порекла, али сачувани су многобројни подаци и о увозу скупоцених, често златом везених тканина, како из Византије тако и земаља европског Запада. Та наглашена отвореност према свом окружењу имала је за средњовековне Србе и једну важну практичну последицу. То је прихватање актуелне европске моде, то јест ношење одеће која се није битно разликовала од костима коришћеног на Западу, у Приморју или Угарској. Такви обичаји сигурно су били у знатној мери подстакнути општим културним усмерењем српских градова у позном раздобљу средњега века, и њиховој израженој оријентацији према Угарској. Као илустрација појаве нека послужи пример деспота Стефана Лазаревића, уваженог припадника европске елите. У саобраћању са светом не треба га замишљати у церемонијалној одећи византијског порекла, у каквој је овековечен на својим званичним фреско-портретима, већ у уобичајеној ношњи европског високог племства. То јасно следи из писања западних хроничара – који иначе не пропуштају да нагласе егзотични изглед високих посетилаца са Истока – а који српског деспота, по одевању и укупној појави, ни на који начин нису издвојили од других европских племениташа.

Питање одеће и моде приближава нас следећој проблемској целини наше књиге, оној која је посвећена телесном животу. Схватање средњовековних Срба било је истоветно схватању њихових хришћанских савременика о телу као извору греха и једној од главних препрека на путу спасења. Тај фундаментални став одредио је читаву сферу живљења, везану за односе међу половима, брак и породицу. Он је непосредно условио и друштвени положај жене. Са вечитом хипотеком узрочника првог греха, она, у начелу, није узимала непосредног учешћа у јавном животу и оштрије је кажњавана у случају преступа. Наслеђивање је, такође, вршено по мушком принципу. Одступања је, наравно, било, нарочито када су биле посреди слободне жене, какве су биле владарке, властелинке, монахиње високог рода или грађанке. Ове последње, штавише, могле су се самостално бавити различитим професијама. У српским средњовековним изворима сачувано је обиље података о законима и обичајима који су регулисали односе међу половима, пре свега брак, који је представљао виталну, друштвено-економску, а неупоредиво мање емотивну категорију. У којој је мери, ипак, живот измицао обзнањеним идеалима и прописима говори законска регулатива која предвиђа казне за читав низ прекршаја, очито учесталих: прељубу, бигамију, напуштање су-

пружника, блудничење, силовање. Колико је сложена и вишезначна била ова област живљења говори, рецимо, податак да у Котору, за разлику од унутрашњости Србије, прељуба није била разлог за развод брака. Може, такође, да изненади толерантан став који је Црква имала према проституцији. Сматрало се, наиме, да је то мање зло – у поређењу, рецимо, са прељубом почињеном са удатом женом, која би угрозила свету институцију брака.

Доживљај тела, као грешне и пропадљиве твари, био је нарочито снажан у случајевима болести, које су биле извор великих страхова средњовековног човека. Стога је лекарски посао био не само врхунски цењен већ и сматран посвећеном вештином. Становништво српских земаља суочавало се са најразличитијим болестима, од оних уобичајених до разорних епидемија куге, лепре или великих богиња. Судећи по сачуваним изворима, наши преци су се успешно носили са овим невољама. Наиме, осим основних знања о лекарству, које су понели из своје словенске прапостојбине, Срби су били упознати са достигнућима византијске медицине и њеним дометима на плану дијагностике, терапеутике и фармакологије, али и са тековинама Запада, нарочито онима из Италије, које су пристизале преко приморских градова. Од нарочите је важности било што је у српским земљама, осим традиционалног верског лекарства, била присутна и световна, „научна" медицина, која је у целости пратила европске токове. О томе сведоче сачувани медицински кодекси и рецепти, манастирске болнице, препоруке које се тичу лекарске етике, али и деловање знатног броја квалификованих стручњака, међу којима је било и доста странаца. Епоха какав је средњи век имала је, ипак, и своје крајње инстанце у тумачењу како природе болести тако и начина лечења. Када би лекарски методи били исцрпени, прибегавало се терапији заснованој на вери у чудесну исцелитељску моћ светитеља и њихових реликвија.

Човекова телесна, пролазна егзистенција, завршавала се тренутком упокојења. Смрт је у средњем веку схватана као нова и најважнија етапа битисања, а то је живот у вечности. Стога је главни задатак сваког правог хришћанина била темељна припрема за тренутак одласка. За разлику од модерних времена, која са страхом скрећу поглед од овог чина, изолујући самртника, у средњем веку умирање је било јавни ритуални церемонијал, у којем је активно учествовао умирући, у својству главног протагонисте и господара ситуације. Обиље писаних, пре свега наративних извора, али и етнографска грађа, дозвољавају детаљну реконструкцију сложених обредних радњи везаних за смрт, опремање тела и сахрану покојника. Захваљујући новијим, међудисциплинарним истраживањима, начињена је и систематизација надгробних обележја, чија је замисао и типологија била одређена сталешком припадношћу покојника. Важна запажања, која сведоче о сложеним токовима христијанизације, учињена су и поводом гробних прилога. Наиме, осим оних везаних за хришћански култ, на сеоским некрополама проналажени су и другачији предмети, који је требало да учине лакшим прелазак између два света. Можда најизразитија особеност српске фунерарне праксе, али и есхатолошких начела, јесте уверење у саживот живих и мртвих, те схватање гроба као средишње тачке ове комуникације. Тим темељним ставом биле су обухваћене све друштвене скупине: као што је владарски маузолеј био стожер читаве државе и народа, тако је и сеоско гробље било култно место, извориште просперитета, духовне снаге и идентитета насеља.

Према средњовековном систему вредности, веома израженом код Срба, сфера телесног била је на лествици врлина далеко испод духовног света. Један од битних егзистенцијалних идеала епохе био је управо тежња да се оствари такав вид Богу блиског живљења. Неке категорије људи припадале су, више од других, узвишеном свету спиритуалности. Међу њима важно место заузимали су писари–писци и сликари. У средњем веку те професије су имале сасвим другачије значење од данашњег, као што се битно разликовала и сама дефиниција уметничке делатности. Као посредници у саопштавању откривене истине – библијске историје и светоотачког предања – писана реч и слика имале су сакрални смисао, а писање и сликање сматрано је освећеним, Богом надахнутим чином. Извршиоци ових дела потискивали су своју индивидуалност, не настојећи да буду више од посредника између божанског и људског. Штавише, они су били дужни да се придржавају одређених етичких норми, не само у свом раду већ и у приватном животу. До данас су се сачували многобројни лични записи писара и

сликара који су делали у српским средњовековним земљама. Те белешке имају неупоредиву документарну вредност јер откривају понешто од приватне личности ствараоца и њихових свакодневних делатности – процес и технологију рада, тешкоће и невоље са којима су се суочавали, њихова душевна стања и наде, као и побожни став, исказан кроз однос према светим заштитницима.

Када је о писмености реч, чини се да су прилике у средњовековним српским земљама више наликовале онима на Западу, где је то била привилегија црквених лица, док је у Византији обухватала шире слојеве становништва. Иако су институције и припадници Цркве неспорно били главни носиоци књижне делатности, не сме се занемарити чињеница да је писменост негована и у лаичким, владарским, властеоским и градским канцеларијама. Знатну улогу имала је и у свакодневној комуникацији, што показују сачуване преписке појединаца и уговори забележени у судско-нотарским актима. Не треба, такође, изгубити из вида да су се, уз богате збирке књига које су поседовали манастири, у позном средњем веку у Србији образовале значајне владарске и властеоске библиотеке, садржајно и жанровски веома богате.

Свет духовног могао се исказати и кроз доследно спроведено животно опредељење. Такав је био случај са монасима. Као молитељи за искупљење људи, чувари истините вере и највиших моралних начела, али и као носиоци културе и просвећености, представници овог сталежа имали су у средњовековној Србији огромну историјску и друштвену улогу. О приватном аспекту њиховог живота изузетно је тешко говорити, с обзиром на то да је одрицање од света чинило суштину њиховог позива. Ипак, доста знамо о монашкој свакодневици, као и укупном режиму живота. У својим битним цртама монаштво је у Србији уобличено у раздобљу првих Немањића, заслугом св. Саве Српског. Његову суштину чинио је уравнотежен и флексибилан однос главних облика монашког живота, а то су киновија или општежиће и усамљеништво. Тада су, превођењем грчких предложака, настали и први типици, „устави“ којима су регулисани начин живота у колективу, као и строги режим у пустињачким келијама. Уобличене су, такође, физичке и градитељске структуре, намењене обитавању и прописаним активностима различитих монашких скупина: манастир, као пребивалиште киновита, и испосница, или келија, за подвизавање отшелника. У целини посматрано, српско монаштво било је организовано по угледу на византијско, али се одликовало и неким особеностима које се тичу управо начина живљења и деловања монаха. Међу особености спадали би изостанак радикалне аскетске праксе, као и обичај да се испосничке келије преобрате у средишта живе преписивачке делатности.

У укупној хришћанској слици света, духовно начело стицало је пуни смисао и остварење у есхатолошкој, onостраној равни. Крајњи циљ сваког средњовековног појединца, као и колективитета, било је избављење, то јест задобијање светости, не само након Другог Христовог доласка већ и на овом свету, кроз додир са светитељима, њиховим реликвијама и чудотворним моћима. У српској побожној пракси, али и теолошким схватањима исказаним кроз различите литерарне жанрове, смрт и светост представљају кључне категорије. Изузетна смрт, праћена чудесним знамењима, сматрана је залогом будућег светитељства. Стога су у српским изворима слике смрти веома профилисане, као владарске и монашке, насилне и мученичке, погибије у боју. Доживљај смрти код средњовековних Срба подразумевао је широку скалу емоција, али се доминантним могу сматрати свест о пролазности земаљског и ведра антиципација будућег века. О њиховом поимању светости најбоље говори помно упражњавање светачких култова, међу којима су нарочити значај имали сопствени светитељи, небески заступници државе и народа.

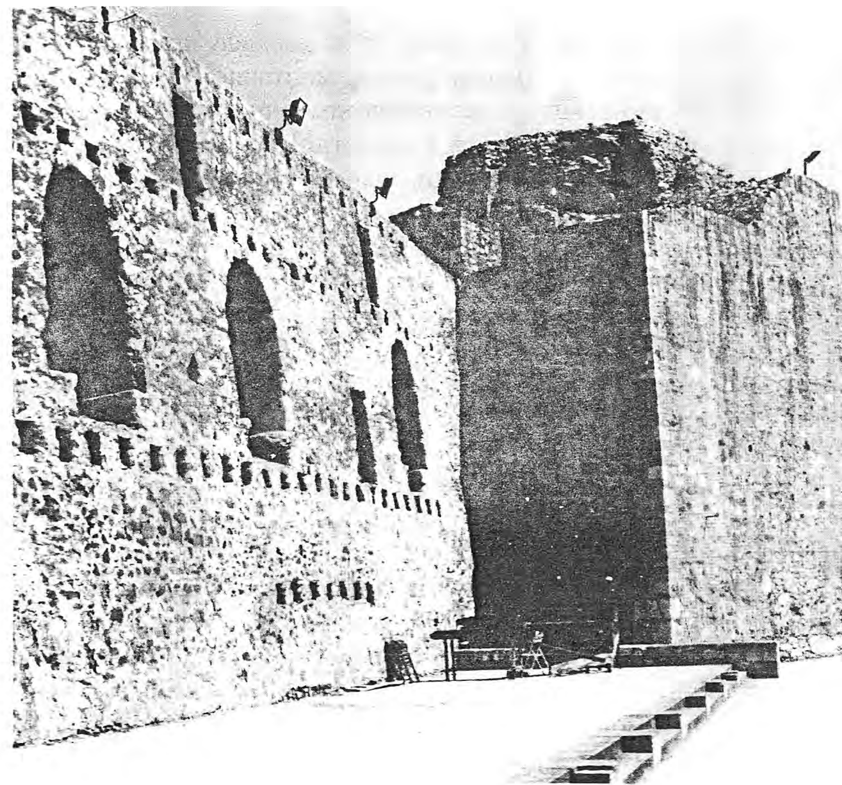
На крају, ваља признати да пред уредницима књиге и даље остају отворена многа питања. Не треба ни помињати чињеницу да су поједине области живота у српском средњем веку остале непокривене, као усуд пролазности наших тренутних знања. У већој мери, поставља се питање, и оно се чини најважнијим, колико је одиста, у оквирима онога што је обухваћено, откривена област приватног, а у којој мери онога што остаје сфера јавног. Било како било, приватно и јавно се на много начина преплићу и постоје испреплетани у разноликој стварности. Можда би било боље поћи ипак од постигнутог. Не само широј публици већ и научној јавности понуђена је изворна грађа о којој се сразмерно мало знало; покренуте су нове теме, отворене

нове знатижеље. Књига која је пред читаоцима није свеобухватна, исцрпна историја приватног живота у средњовековној Србији, нити резултатима и закључцима које доноси претендује на последњу реч. Она се понајпре може означити као *отворени систем*. Треба је схватити тек као први корак на једном дугом путу, пуном ризика, али свакако вредном уложеног напора. Књига је настала на основу сазнања да разумевање и акрибично тумачење прошлости могу обухватити и тако осетљиве сфере какве су свакодневица и приватност, али и осећања да је проучавање ових питања посао који доноси неупоредива истраживачка узбуђења. Са задовољством истичемо атмосферу полета и енергије у којој је књига замишљена и стварана. То и није необично када се зна да је пројекат окупио, уз неколико ветерана струке, за наше прилике необично младу екипу истраживача. У складу са својим знањима и визијама, они су понудили једно ново и, надамо се, за даља проучавања подстицајно виђење српског средњег века. На њима је да крену даље и превазиђу своје прве радове. Наша ће највећа сатисфакција бити ако се у блиској будућности овој књизи почну да дописују нова поглавља.

ОКВИРИ СВАКОДНЕВИЦЕ



НАЧИНИ СТАНОВАЊА



ДВОР ВЛАДАРА И ВЛАСТЕЛЕ

У покушајима да се проникне у спознају о свакодневици, то јест о приватном животу владара и племства које га је окруживало, знатижељни истраживач суочава се са тешко решивим проблемима. Историјска дипломатичка грађа и казивања савременика осветљавају, готово по правилу, превасходно јавно деловање владајућих слојева друштва. Свакодневица и живот који се одвијао у приватности остајали су засењени сведочанствима о ратним походима и вршењу владарских функција, као и сличним делањима властеоског сталежа. Са друге стране, када су у питању владајући слојеви друштва, веома је тешко разлучити јавно од приватног, будући да владар делује у окружењу, које је по природи своје основне функције испуњено ритуалима јавног обележја. Не инсистирајући на строгом раздвајању ових у животу обичног човека јасно разграничених делова свакодневице, нашу пажњу усмерићемо ка владарском и властеоском боравишту, као простору где се, уз јавни, одвијао и приватни живот носилаца власти.

Средњовековни двор је сложена појава која се може посматрати из различитих углова. Пре свега, то је резиденција, место живљења и обављања владарских функција. У свом основном појму, кроз цео средњи век, то је дом или место становања. Дворови су не само куће владара већ и станишта велможа – властеле велике и мале – као и црквених прелата, а под тим појмом касније се подразумевају и куће обичних грађана. У својој основи двор владара представља велику и разгранату – условно речено – кућу, која као таква, уз породичну заједницу, мора да има бројно и разноврсно особље организовано према

хијерархији и функцијама. Дворане, у првобитном ширем смислу те речи, чинили су сви – од оних задужених за физичке послове и опслуживање породице господара, преко дужносника који су само симболично бринули о личности владара, до оних задужених за јавне функције власти, попут логотета надлежних за дворску канцеларију, заповедника и најамника дворске гарде, дворских судија и других.[1]

Овом приликом нећемо посматрати двор као институцију одакле се управља државом, већ као место где обитава владар са својом породицом. У тами нашег незнања покушаћемо да осветлимо неке елементе дворске свакодневице и завиримо у приватност његових житеља. Веома оскудна грађа о овој теми, када су у питању српске земље средњега века, не погодује нашој знатижељи, али ипак допушта да наслутимо оквире просторних структура у којима живи владар, обласни велможа или властелин. У том смислу биће драгоцена и сазнања са подручја где постоји сачувана знатно обимнија грађа о животу средњовековног двора. Неке појаве уочене на европском Западу препознају се и у свакодневици српског владара. То је и разумљиво ако се има у виду да српске земље нису биле уско ограничене на оквире византијске цивилизације, већ су припадале ширем европском културном кругу. У том контексту ваља имати у виду и чињеницу да средњовековни владар не борави дуго на једном месту, у главној „престоничкој" резиденцији, већ је добар део времена у покрету, посебно у летњим месецима. На кретање и мењање места боравишта владара нагони природа његових функција. Он мора да обилази области којима влада, суди, преговара и ратује. Битан чинилац су представљала и ходочашћа знаменитим манастирима, посебно задужбинама светих предака. Расутост личних владарских поседа са значајним ресурсима хране и потреба да се они равномерно троше били су, такође, један од мотива за честе сеобе двора. Стога је у нашим разматрањима битно да се издвоји главна резиденција од мноштва других дворова, више или мање опремљених за боравак владара, који се само повремено користе. Из боље очуване грађе, која се односи на босанско краљевство, поуздано се зна да је дворска канцеларија ишла за владаром, да је краљ судио на различитим местима, да су га страни посланици пратили на путу, али је значење главне резиденције остајало непромењено. Владарски престо није се померао, а круна краљевства „Србљем и Босни", како нам извори изричито сведоче, чувала се у замку Бобовац.[2]

Стално или главно владарско боравиште пре више столећа имало је значење „столног места" или, савременим језиком говорећи, престонице, па је уобичајено да се оно тражи или замишља у оквирима урбаних структура. На то би указивали како европски тако и примери из суседних земаља. У Константинопољу, који је дуго био узор владарима хришћанске васељене, у периоду од 12. до 15. века, ромејски цареви су боравили у Влахернској палати – скупини луксузних здања украшених златом и мозаицима. Старија царска резиденција налазила се у Великој палати, која је са катедралом Св. Софије и Патријаршијским двором чинила јединствени комплекс, где су више од осам векова биле обједињене духовна и световна власт над Царством.[3] Сличан модел владарског боравишта јавља се веома рано и у суседној Бугарској. У престоницама Првог царства, Плиски и Преславу, владарско боравиште налази се у оквиру бедема града, где је смештено и главно црквено средиште. Исти образац поновљен је и у Трнову, које крајем 12. века постаје средиште обновљене бугарске државе.[4] У Угарској, са којом Срби током 12. века, а и касније, одржавају живе везе, слична је ситуација. Старији краљевски двор у Естергому налазио се у замку, тако да је представљао посебно брањену

[1] S. Ćirković, „Dvor i kultura u srednjovekovnoj bosanskoj državi", у: *Bosna i Hercegovina u tokovima kulturnih i istorijskih kretanja u Jugoistočnoj Evropi*, ур. B. Čović, Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1989, 61–62 (даље: „Dvor i kultura"); С. Ћирковић, „Двор српских владара – од утврђења до градског насеља", у: С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници*, Београд 1997, 423–434.

[2] *Исто*.

[3] W. Muller-Wiener, *Bildleksikon zur Topographie Istambuls*, Tübingen 1977, 223–237 (са целовитом библиографијом).

[4] В. Гюзелев, „Столици, резиденции и дворцова култура в средневековна България", *Известия на национални исторически музеи*, том II, София 1994, 39–65.

целину у оквиру фортификованог урбаног средишта, а исти случај био је и са каснијим краљевским двором у Будиму.[5]

Међутим, наше је наслеђе у том смислу унеколико особено. У време образовања државе Немањића, Србија је, изузимајући Приморје, била изразито неурбанизована земља. Њено средиште налазило су у области Раса, где је уз цркву Св. апостола Петра и Павла столовао рашки епископ. Бавећи се овом појавом, знаменити српски историчар Стојан Новаковић, пре више од једног столећа, утврдио је да се „престоница“, то јест главно владарско боравиште Стефана Немање и његових наследника током 13. века, није налазила у оквиру некаквог урбаног средишта или града Раса већ на више места, у разним дворовима истоимене области.[6] Једнак модел владарског боравишта и својеврсне „престонице“ биће поновљен и касније, после 1282. године, када се српско државно средиште сели на југ, у област Косова, где ће опстати све до смрти последњег Немањића 1371. године. Појава урбане престонице са сталним владарским двором, веома блиска оновременој европској пракси, у српским земљама биће релативно позна. Од средине 14. века, услед опште несигурности изазване унутрашњим сукобима и учесталим турским нападима, нагло су се почеле мењати навике претходних епоха. То се, поред осталог, одразило и на смањење броја владарских боравишта, уз тежњу ка подизању двора опасаног бедемима. Улазак комплекса владарске резиденције, као и племићких дворова, у оквире бедема замка, или утврђења у ширем смислу речи, и њихово везивање за једно место, утицало је, у знатној мери, на изградњу српских утврђених градова и њихове сложеније просторне структуре. Тај процес се веома добро може пратити на примерима утврђења у Крушевцу и Сталаћу, затим преко београдског замка до Смедерева. У Босни слична појава се уочава у комплексу владарских резиденција Бобовац – Краљева Сутјеска и у Јајцу – урбаној престоници образованој непосредно пред турско освајање.

[5] L. Gerevich, „The Rise of Hungarian Towns along the Danube“, у: *Towns in medieval Hungary*, ур. L. Gerevich, Budapest 1990; *Исти*, *A Budai var feltarasa*, Budapest 1966; D. Dercsenyi, *Le chateau royal d'Esztergom*, Budapest 1955.

[6] С. Новаковић, „Немањићке престонице Рас–Пауни–Неродимља“, *Глас СКА* 88, 1911, 14–15.

На подручју српских земаља средњег века, као уосталом и на ширим европским просторима, двор као место и институција где борави владар са породицом, како у својој приватности тако и јавно, сложена је појава која се може посматрати из више углова. При томе треба имати у виду и корените друштвено-економске промене, које се код нас прате током три столећа, од средине 12. до слома средњовековних државних творевина у другој половини 15. века, што је битно утицало на живот и свакодневицу, како владара тако и властеле. У смислу физичких структура, али и функционално, уочавају се различити типови резиденција који се временом развијају. Строге поделе у том смислу крију опасност грешке, будући да неке старије форме истрајавају и у познијим раздобљима, као и одговарајућа пракса, док се, са друге стране, корени одређених млађих појава уочавају знатно раније од раздобља када долазе до пуног изражаја. Са тим сазнањем определили смо се да одређене функционално-типолошке поделе, како дворских комплекса у целини тако и њихових појединачних елемената, посматрамо у дијахроној равни. Као основне типове издвојили смо старији модел, који би сачињавао један или више неутврђених дворова у оквиру јединствене скупине, са рефугијалном тврђавом у близини, и млађи, који се манифестује као утврђена владарска резиденција у оквиру замка или фортификованог престоног града. Као посебну појаву треба издвојити повремена владарска боравишта у градским палатама или манастирима, као и привремена дворска коначишта, која је владар користио обилазећи земљу. Моделе владарског становања подражава и властела, нарочито истакнуте велможе и познији обласни господари, а у том смислу не би требало искључити ни високе црквене великодостојнике.

Неутврђени владарски двор

Према ономе што се до сада могло сагледати, комплекс неутврђеног двора био је преовлађујући тип владарског боравишта у ранијим раздобљима средњег века. По својој структури, била је то нека врста успомене на античко пољско добро типа *villa rustica*, што је као модел двора било нарочито

јасно изражено на подручју франачке државе у доба Меровинга и Каролинга. Први забележени трагови те појаве у српским земљама нешто су познији. Најстарији податак о владарском, односно великожупанском боравишту у Расу забележио је византијски историчар Јован Кинам у свом познатом опису ратовања цара Манојла Комнина 1151. године. На почетку похода цар је запосео тврђаву Рас, очигледно главно српско упориште у истоименој области, да би се у наставку ратовања вратио и спалио владарски двор, односно, како изричито каже, „тамошње зграде намењене великом жупану за владарско средиште“[7]. Из ове драгоцене вести може се поуздано закључити да се двор тадашњег српског владара није налазио у тврђави Рас, већ негде у истоименој области и да је представљао скупину дрвених кућа. Да ли је двор на том месту касније обновљен није познато, али остаје неспорно да су у области Раса имали своје дворове не само Стефан Немања већ и његови наследници. Нажалост, археолошки трагови ових владарских насеобина за сада се могу само наслутити. Краљ Стефан Драгутин, последњи Немањић који је столовао у Расу, имао је свој двор у Дежеву.[8] Ово некадашње владарско боравиште, где је 1282. године извршена, по свему судећи, насилна смена на српском престолу, поуздано је локализовано у долини Дежевске реке, неколико километара северно од Петрове цркве, где су за сада само откривени остаци дворског храма из средине 13. века. Још један сличан дворски комплекс постојао је, изгледа, и у оближњем селу Мишчић.[9] Услед недовољне истражености ово су само фрагментарна сазнања о владарским дворовима у Расу, којих је, ако се може судити према каснијој српској пракси, морало бити више.

Овакав старији тип владарског боравишта, са више неутврђених резиденција, то јест модел својеврсне престонице, биће поновљен током последњих деценија 13. века, када се српско државно средиште сели на југ, у област Косова, где ће остати

[7] Кинам, *ВИИНЈ* IV, 25–26.

[8] Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. Л. Мирковић, СКЗ, Београд 1935, 22–25 (даље: Данило).

[9] М. Поповић, „Владарско боравиште Стефана Немање у Расу“, у: *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, ур. Ј. Калић, САНУ, Београд 2000, 233–245 (даље: М. Поповић, „Владарско боравиште“).



Тврђава Рас – владарски рефугијум, замишљени изглед крајем 12. века.

све до смрти последњег Немањића 1371. године. Топографија косовских дворова је нешто боље позната.[10] Ново владарско средиште налазило се на средокраћи пута између Призрена и Скопља, у питомом пејзажу са рибњацима и богатим ресурсима хране. Ту се, уз сада ишчезло језеро, у околини данашњег Урошевца, налазило неколико резиденцијалних комплекса, на међусобним растојањима не већим од два до три сата хода. На самој обали налазио се двор у Паунима, познат као место сусрета српског краља Стефана Душана и византијског цара–узурпатора Јована Кантакузина. Поред овога двора било је и „архиепископово станиште“, двор или кућа у којој је одседао поглавар

[10] С. Ћирковић, „Владарски двори око језера на Косову“, *ЗЛУ МС 20*, 1984, 67–82.

Српске цркве приликом посета владару, будући да је он столовао у удаљеној Жичи, а касније у Пећи. Даље ка северу, у питомом природном амбијенту и са погледом на језеро, налазили су се дворови у Породимљи и Штимљу, где је често боравио краљ Стефан Дечански. На острву усред језера, у Сврчину, постојао је дворски комплекс у коме се састао сабор који је Стефана Душана прогласио за краља. Најпознатији у косовској скупини био је, изгледа, двор у Неродимљи, где се у часу смрти затекао краљ Милутин, а Стефан Дечански, једну деценију касније, лишен је трона. У неродимском двору дуго је боравио цар Урош, који је ту и умро крајем 1371. године.

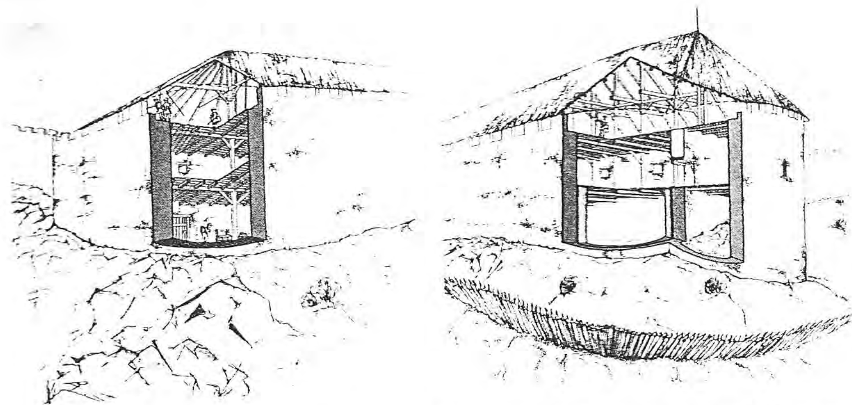
Рашки модел, са више неутврђених владарских резиденција на релативно малим растојањима и рефугијалним тврђавама, понавља се нешто касније и на подручју горњег тока реке Босне, у широј околини Високог. Од средине 14. века владарско средиште локалних банова, а потом и краљева „Србљем и Босни" налазило се у комплексу Краљеве Сутјеске, са замком у Бобовцу, као и дворовима у Моштрама, Подвисоком, Крешеву и Милодражу.[11]

Неутврђени дворски комплекси опстају и у познијим временима, када су се главна владарска средишта већ увелико налазила у замковима или утврђеним градовима. Биле су то тада повремене резиденције у богатом природном окружењу, које су, без сумње, у ретким раздобљима мира пружале боље услове за свакодневни живот од оних који су владали у суморном и скученом амбијенту опасаном бедемима. Једно од таквих боравишта био је омиљени двор деспота Ђурђа Бранковића у Некудиму. Путник из Бургундије, Бертрандон де ла Брокијер забележио је 1433. године да „деспот Расије" ту борави пошто се двор налази у добром крају, окружен „врло лепим шумарцима и рекама, погодним за сваки лов на дивљач и за лов са соколима"[12].

Ниједна од старијих српских владарских резиденција, како оних у Расу тако и нешто познијих на Косову, до сада није археолошки истражена. У покушају да сагледамо физичке

[11] М. Поповић, „Владарски и властеоски двор у средњовековној Босни", *Зборник за историју Босне и Херцеговине 2*, САНУ, 1997, 1–31 (даље: М. Поповић, „Владарски и властеоски двор").

[12] Бертрандон де ла Брокијер, *Путовање преко мора*, Београд 1950, 131.



Тврђава Рас – детаљи дворских грађевина, аксонометријска реституција са разрезом.

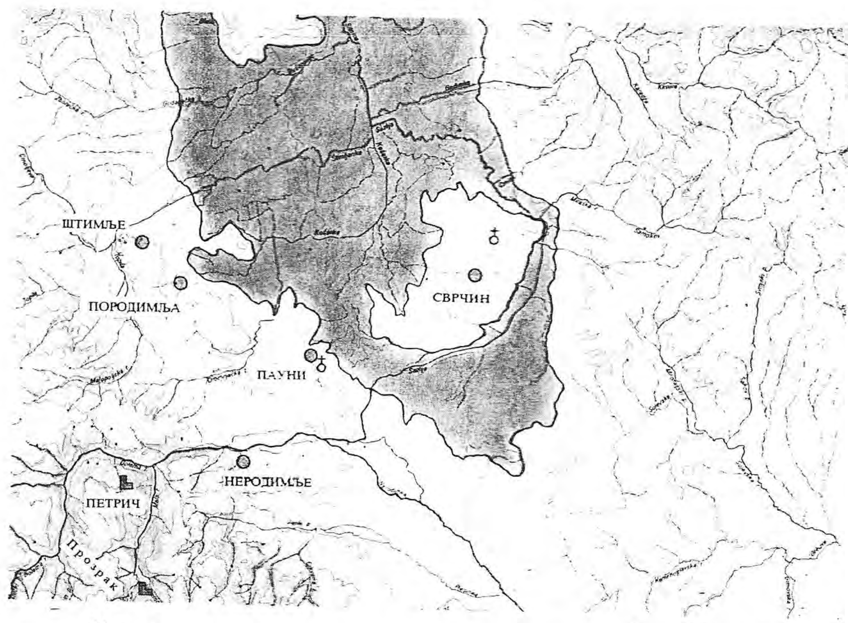
структуре оваквог типа дворског комплеса морамо се ослонити на археолошко наслеђе у нама блиским земљама раносредњовековне Европе. Такви примери постоје на франачком подручју и, што је за нас посебно значајно, у областима Великоморавске државе.[13] Неке појединости из описа догађаја на двору српског владара, сачуване у историјској грађи, подстицајно су сведочанство у овим трагањима.

Дворови великих жупана у Расу и првих краљева из куће Немањића могу се замислити као скупине дрвених кућа, ограђене палисадама или сличним дрвеним оградама. У овом раном раздобљу то су, по свему судећи, била скромна здања, која се нису битно разликовала од властеоских боравишта или већих сеоских газдинстава. У прилог таквом закључку можда би говорило познато Пахимерово сведочанство о боравку византијског посланства на двору српског краља, крајем седме деценије 13. века.[14] Запажање царског изасланика, хартофилакса Века, да је ту све „било припросто и сиромашно", уз одређене резерве, вероватно би се могло прихватити као тачно.

Са узлетом државе и слика владарског боравишта брзо се мењала. Само три деценије касније посланик из Константино-

[13] М. Поповић, „Владарско боравиште", 242.

[14] Пахимер, *ВИИНЈ VI*, 26–27.



Комплекс владарских дворова поред ишчезлог језера на Косову – замишљен просторни размештај.

поља био је засењен богатством српског двора. Резиденцијална здања у комплексу косовских дворова, највећим делом подигнута током владавине краља Милутина (1282–1321), мада моделована према старијем узору из области Раса, очигледно су грађена знатно луксузније. Биле су то и даље дрвене грађевине, које су најбоље одговарале климатским условима у унутрашњости Балкана, али солиднијих конструкција и богате дуборезне декорације. Ентеријере владарских резиденција украшавали су скупоцени материјали. Према казивању Теодора Метохита (1299), „цео двор блештао је од свилених и златом везених тканина"[15].

Унутрашњу структуру неутврђених владарских комплекса сачињавало је више кућа различитих намена, груписаних око централног дворишта. Осим зграда за становање владарске породице, затим велике дворане у којој се одвијао јавни живот двора, и других просторија сличне намене, у оквиру дворског

[15] Метохит, *ВИИНЈ VI*, 111.

комплекса налазиле су се куће за смештај људства које је опслуживало двор. Ту су биле и пратеће економске зграде – од кухиње, пекара за хлеб, складишта намирница, коњушница и другог, до штенара за смештај ловачких паса. Дворска здања у оквиру комплекса по потреби су дограђивана. Остало је забележено да је Стефан Немања, када му се родио најмлађи син Растко, наредио да се подигну „палате за његово пребивање"[16]. И у *Законику цара Стефана Душана* постоји посебна одредба да су сви „велики и мали" дужни да помогну када владар „има да жени сина или да крсти, и буде му потребно градити двор и куће"[17].

Драгоцене податке о двору у Паунима забележио је византијски цар и писац Јован Кантакузин, који је ту боравио 1342. године. Тако сазнајемо да је поменути двор био ограђен и да је имао капију кроз коју се улазило у двориште. Пред том капијом византијског цара су дочекали млађи племићи, а у дворишту старији достојанственици. Српски краљ је високог госта чекао испред прве међу зградама двора. Преговори који су уследили одвијали су се у једној или више дворана у комплексу владарске резиденције, што би се могло закључити из казивања о дочеку српског архиепископа и о већању, у којем су, поред краљице и византијских гостију, учествовала и 24 српска великодостојника. Гост српског краља, као што је то иначе био обичај у средњем веку, боравио је у посебном логору под шаторима, недалеко од двора у Паунима.[18]

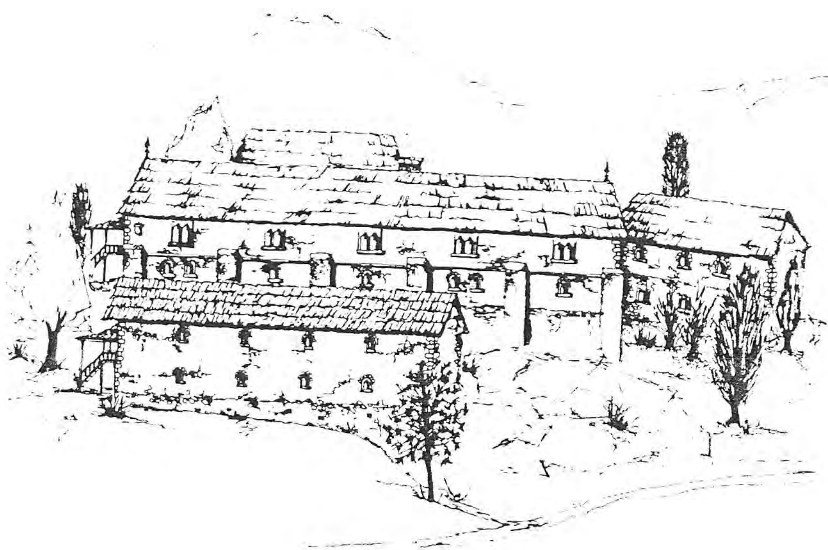
Владарски рефугијум

Појава више неутврђених владарских резиденција на једном подручју могла би да укаже на осећање релативне сигурности, нарочито у односу на могућа дејства спољног непријатеља. Међутим, безбедност владара зависила је и од унутрашњих немира. Стога је код оваквог модела резиденцијалног

[16] Доментијан, *Живот св. Саве и живот св. Симеона*, прев. Л. Мирковић, Просвета – СКЗ, Београд 1988, 56 (даље: Доментијан).

[17] *Законик Стефана Душана цара српског*, изд. С. Новаковић, Београд 1898, 98 /Призренски препис, чл. 128/ (даље: *Законик Стефана Душана*).

[18] Кантакузин, *ВИИНЈ VI*, 389–406.



Краљева Сутјеска – западни део дворског комплекса, замишљени изглед средином 15. века.

становања у више неутврђених дворова било неопходно постојање владарског рефугијума – тврђаве или замка, као безбедног простора где се, у случају потребе, краљ могао склонити и похранити своју ризницу. У време првих Немањића то је била тврђава Рас, удаљена око три сата хода од дежевског владарског комплекса[19]. Дворска здања, са основним зидовима грађеним од камена, била су подигнута уз северни бедем тврђаве. Већа грађевина имала је у свом подземном делу укопану простору и солидно озидану житницу. Изнад ње, у равни приземља, налазио се стамбени део са корисном површином преко 170м². Са западне стране бедема постојала је једна велика полукружна кула, која је у својој горњој етажи, по свему судећи, поседовала одају за становање повезану са приземљем веће грађевине. Суседна, нешто мања, зграда била је слично грађена

[19] M. Popović, *Tvrđava Ras*, Beograd 1999, 199–202 (даље: M. Popović, *Tvrđava Ras*); *Исти*, „Владарско боравиште", 242–245.

и имала је велики подрум, над којим се налазила стамбена етажа површине око 120м². На посебно значење овог комплекса резиденцијалних здања указују богати археолошки слојеви из друге половине 12. и првих деценија 13. века, са налазима увезеног посуђа из различитих крајева Европе – од грчких области на југу и егејских острва, преко јужне Италије и западног Медитерана, до Помераније и суседне Бугарске. Посебан значај овој рефугијалној тврђави дају сведочанства о постојању ковнице првог српског новца у доба краља Стефана Радослава, што посредно указује да се овде извесно време чувала и владарска ризница.[20]

Касније, безбедност житељима косовских дворова пружала је тврђава Петрич, удаљена непун сат хода од најближег владарског боравишта у Неродимљи. Од двора у Паунима, с обзиром на веће растојање, могло се стићи за мање од три сата, док је нешто више времена пешаку било потребно да из Штимља и Породимља стигне до Петрича. На функцију ове тврђаве као владарског рефугијума јасно указује опис збивања која су пратила насилну смену на српском престолу у лето 1331. године.[21] Побуњени млади краљ Душан изненада се са војском појавио пред неродимским двором, где му је боравио отац са породицом. У покушају да се спасе, Стефан Дечански са делом верне властеле бежи и склања се у оближњи Петрич. Након запоседања двора Душан креће са војском на ово утврђење, где успева да зароби оца. Није познато да ли су око Петрича вођене борбе или су се пред војном силом младога краља браниоци одмах предали. Остаци ове тврђаве, која је по пространству била слична старијем владарском рефугијуму у Расу, нису истраживани, али се у њеном средишту уочавају остаци једне веће кружне куле, као и трагови других грађевина које су могле чинити део комплекса рефугијалног двора.

[20] M. Popović, *Tvrđava Ras*, 204–212; В. Иванишевић, *Новчарство средњовековне Србије*, Стубови културе, Београд 2001, 57–62.

[21] Данило, 160–161.

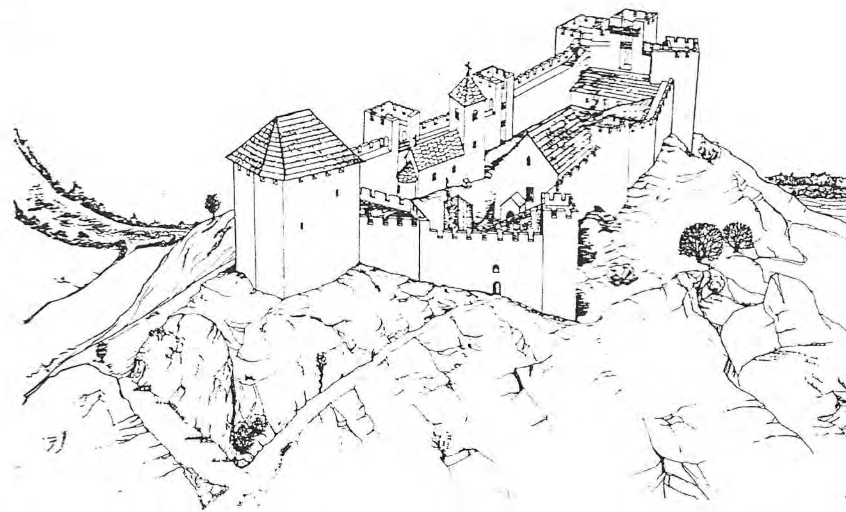
Двор у замку

Замак као владарско, а и властеоско боравиште, или двор у оквирима бедема утврђеног града, био је у српским земљама, у односу на оновремену европску праксу, релативно позна појава. Тек од друге половине 14. века главне владарске и властеоске резиденције смештају се у утврђене просторе, формирајући прототип урбане престонице. Наговештај ове трансформације и промена у организовању дворског комплекса уочавају се већ знатно раније. Владарски рефугијум, истина само као повремено боравиште, већ у Расу почиње, према физичким структурама, да наличи на замак, а сличан случај је сигурно био и са Петричем. У функционалном смислу, међутим, то још нису биле утврђене резиденције у којима владар дуже борави. Осим ових фортификација у близини владарских комплекса, нека међу релативно ретким утврђењима у унутрашњости државе Немањића могла би се, такође, сматрати фортификованим дворовима. На првом месту био би то Звечан, стари византијски кастел са црквом Св. Ђорђа који је, по свему судећи, крајем 13. и у првим деценијама 14. века имао значење повремене владарске резиденције, да би касније постао властеоско обласно средиште.[22] Још средином 19. века у звечанском замку су били добро очувани остаци двоспратне „краљевске палаче" грађене претежно опекама,[23] од које се сада уочавају само трагови темеља. Функцију краљевског замка могао је имати и Јелеч, који је био релативно близу владарских боравишта у Расу.[24] Податак да је ловећи крај овог замка, краљ Стефан Драгутин пао са коња и пострадао, што је био повод за његову абдикацију, отвара читав низ још неразјашњених питања, поред осталог и о значењу Јелеча у том раздобљу. Изразити пример овога типа двора представљао би замак Маглич, подигнут у првим деценијама 14. века на брегу изнад Ибра, као утврђена резиденција архиепископа Данила II. У невеликом простору опасаном јаким бедемима и кулама, међу којима се

[22] И. Здравковић, *Средњовековни градови у Србији*, Београд 1970, 84–90.

[23] А. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Сарајево 1972, 255.

[24] И. Здравковић, *н. д.*, 21–24.



Замак Маглич – замишљени изглед средином 14. века.

посебно истиче снажна бранич-кула, налазила се двоспратна палата са двораном и укопаним подрумом, затим стамбена и помоћна економска здања, цистерна и једнобродна црква, као и она у Звечану, посвећена Св. Ђорђу.[25]

У измењеним геополитичким условима средином 14. века, као што је већ истакнуто, долази до битних промена у организацији владарског, а и властеоског боравишта у српским земљама. Двор се са слободних нефортификованих простора сели у оквире бедема, структурално се претварајући у замак као модел главне владарске резиденције, блиске оновременој европској пракси. Био је то процес ка постепеном образовању урбане престонице, који ће до пуног изражаја доћи у деценијама пред коначно турско освајање.

Занимљив пример из тог прелазног раздобља одсликава трансформација рефугијалне тврђаве Бобовац у владарски замак и државно, можда боље рећи, регално средиште

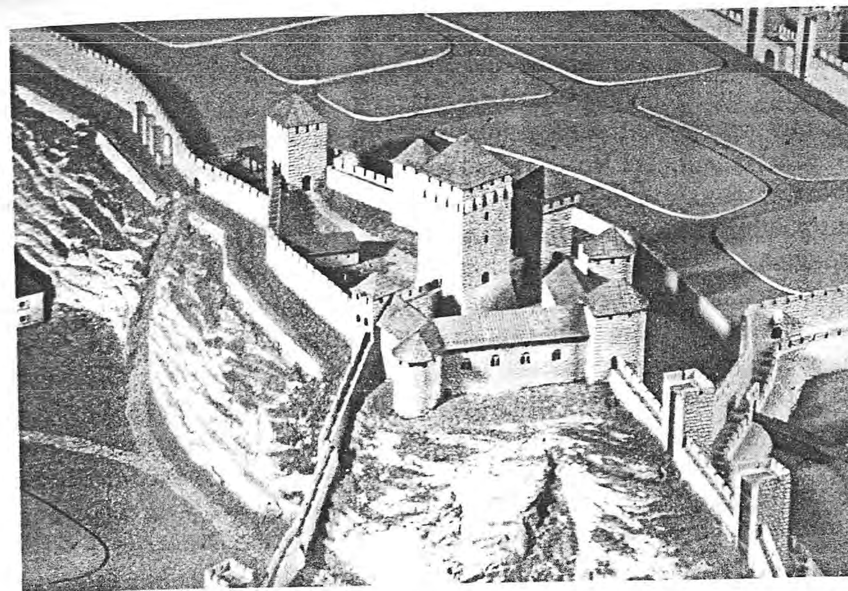
[25] S. Đorđević, „Fortifications of Maglič", у: *Secular medieval Architecture in the Balkans 1300–1500*, ур. S. Ćurčić and E. Hadjitryphonos, Thessaloniki 1997, 124–127.

краља Босне.[26] У овом утврђењу, између Високог и Вареша, крајем 14. и у првим деценијама 15. века, постепено се гради дворски комплекс, као посебно издвојена целина над литицама у јужном делу простора опасаног бедемима. На овом природно брањеном положају стајале су две „палате" са цистерном и помоћним здањима. У горњој мањој палати налазиле су се стамбене, тј. личне одаје владарске породице. У другој, знатно већој грађевини, која је некада имала три до четири етаже, постојало је више просторија где су обитавали званичници у служби владара, као и велика дворана намењена јавним манифестацијама. У оквиру бедема замка на прилазу владарским палатама налазила се мала дворска капела, која је имала и функцију гробне цркве босанских владара. Изградњом двора и његовим претварањем у главни краљевски замак, Бобовац постаје, у виђењима савременика, „столно место" босанског краљевства. У односу на функцију владарске резиденције где се дуже боравило, двор у Бобовцу био је веома мали. На то је можда утицао ограничен простор за подизање здања над неосвојивим литицама стена. Изгледа да је изванредним условима за одбрану, које је пружао замак у Бобовцу, била жртвована удобност његових житеља.[27]

Улазак комплекса владарског боравишта, као и племићких дворова, у брањене оквире фортификација, у Србији се јасно уочава на примерима Крушевца и Сталаћа. Првобитни резиденцијални комплекс са дворском црквом – сада знаменитом Лазарицом у Крушевцу – накнадно је опасан бедемима. Тако, посматран у целини, утврђени двор кнеза Лазара постаје државно средиште и наговештај урбане престонице, која ће у моравским областима српских земаља доћи до пуног изражаја у првој половини 15. века.[28]

Двор деспота Стефана у Београдском замку сигурно је био најсложенији пример утврђене српске владарске резиденције. Дворски комплекс састојао се од две просторне цели-

[26] P. Anđelić, *Bobovac i Kraljeva Sutjeska*, Sarajevo 1973, 23–145; Поповић, „Владарски и властеоски двор", 3–12.
[27] М. Поповић, *Исто*, 13.
[28] М. Поповић, „Утврђења Моравске Србије", у: *Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја*, Београд 1989, 79–80.

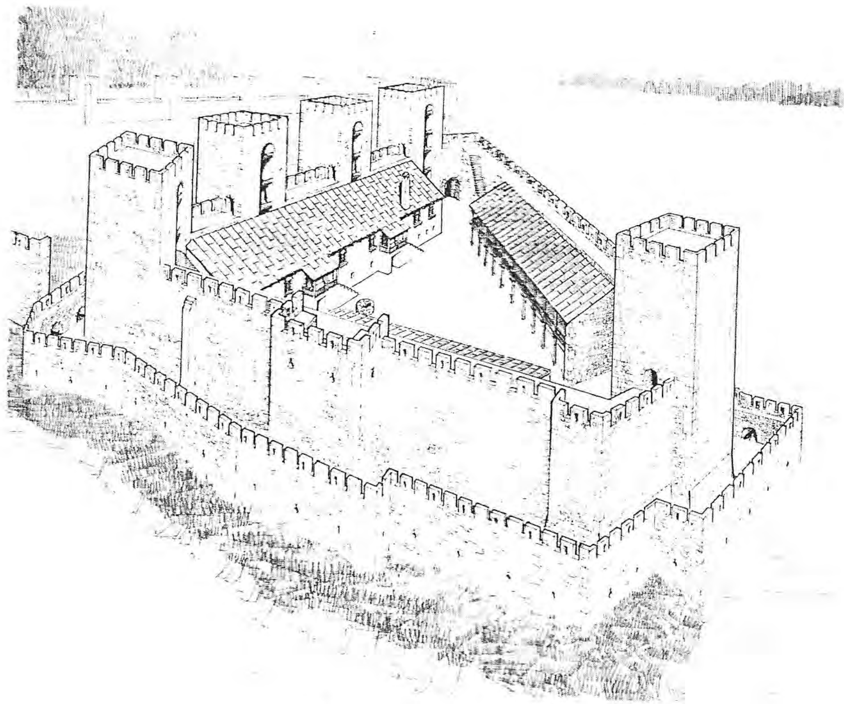


Београдски замак – реконструкција изгледа око 1427. године, макета.

не. Предњи део замка, како су то показали резултати археолошких истраживања, заузимале су помоћне зграде двора. Иза тога простора, одвојен преградним бедемом и великом донжон кулом, налазио се стамбени део двора са капелом и зградама које су биле ослоњене на бедеме. Деспотов биограф, Константин Филозоф, назива их „сва царска скровишта", а нешто касније фрањевац Ј. Таљакоцо примећује да су „владарске зграде имале велике прозоре према Доњем граду". На стеновитој падини, нешто ниже, налазио се и други „спољни двор" деспотов који је, судећи према положају, био свакако угоднији за становање од онога у замку. Савременици су, такође, забележили да су из двора у замку водила једна тајна врата ка Западном подграђу, одакле се, у случају опасности, могло сићи ка лађама на реци.[29]

[29] Константин Философ, „Живот Стефана Лазаревића, деспота српског", ур. В. Јагић, *Гласник СУД XLII*, 286 (даље: Константин Филозоф); М. Поповић, *Београдска тврђава*, Археолошки институт, Београд 1982, 70–71.

Као последње остварење у низу српских утврђених владарских боравишта стоји резиденција деспота Ђурђа у Смедереву. Изграђена је за само две године (1428–1430), у виду добро утврђеног замка који је требало да замени изгубљени београдски двор. Обухватала је невелики простор такозваног Малог града смедеревског утврђења. Зграде двора, прислоњене уз бедеме, образовале су троугаоно двориште у чијем се средишту налазио бунар. Главна и сигурно најрепрезентативнија зграда, од које су остала сачувана четири прозора – бифоре у бедему према Дунаву, имала је велику дворану на спрату са још једном просторијом, коју је српски деспот, можда, користио као своју личну одају. Била је то, по свему судећи, *sala magna audientiae*, која се помиње као место где су обављени преговори и потписан државни уговор са Млетачком републиком 1434. године. Стамбени део двора налазио се у пространој,



Двор деспота Ђурђа у смедеревском замку – замишљени изглед око 1450. године.

каменом грађеној згради, издужене правоугаоне основе, која је била прислоњена уз јужни бедем. Још једна, вероватно помоћна зграда, постојала је уз језавски бедем.

За разлику од владарских резиденција, којима су у новије време истраживачи посвећивали више пажње, властеоски дворови, некада знатно бројнији, остали су углавном слабо познати. У немирним временима која су претходила турским освајањима пример суверена следило је и племство, посебно званичници који су управљали појединим областима државе. Тако и властеоски двор постепено прелази у брањене оквире бедема, у замкове који постају регионална управна средишта и део свеукупног одбрамбеног система. Овај процес, који се јасно уочава од средине 14. века, до пуног изражаја дошао је током првих деценија наредног столећа. Услед слабе истражености, тај процес се тешко може пратити у појединостима, посебно када су у питању физичке структуре властеоских боравишта. Остаци замкова, који су препознати у Добруну, Липовцу, Петрусу и на више других локалитета, тек чекају своје истраживаче.[30] На основу нешто боље познатих примера са подручја босанског краљевства, попут замкова породице Косача у Благају, Соколу и Самобору у Подрињу, као и утврђене резиденције Павловића у Борачу, може се уочити да се боравишта високог племства по својим основним садржајима нису битно разликовала од фортификованих владарских дворова.[31]

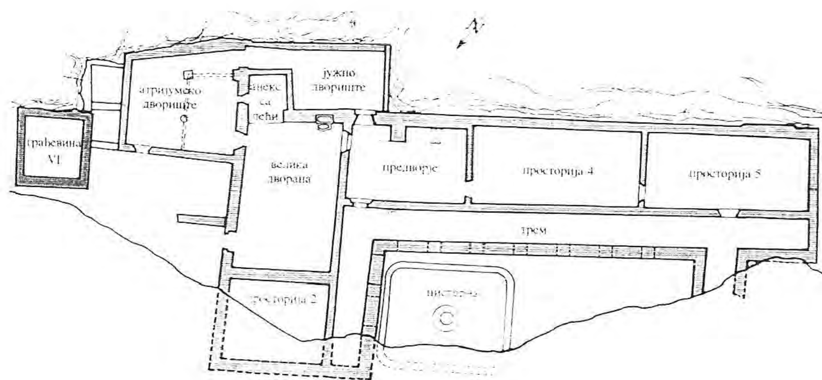
Урбана резиденција – кућа у граду

У раном раздобљу државе Немањића повремени боравак владара у урбаној средини није био уобичајен. У изразито руралном амбијенту српских земаља током 12. и већег дела 13. века за то нису постојали објективни услови. Међутим, са запоседањем приморских градова, а потом и византијских урбаних

---

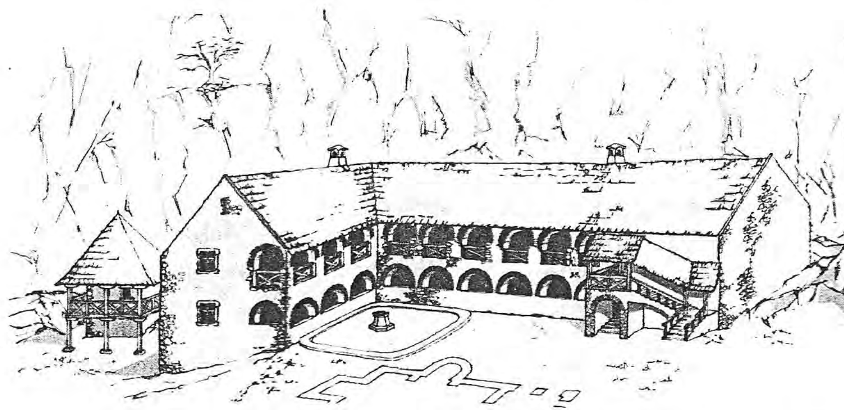
[30] М. Поповић, „Средњовековни Добрун", *Старинар LII*, 2002, 93–114; *Исти*, „Липовац – трагови средњовековног властеоског боравишта", *Саопштења XXXIV*, Републички завод за заштиту споменика културе, 2002, 157–176 (даље: М. Поповић, „Липовац").

[31] М. Поповић, „Владарски и властеоски двор", 23–30.



Митрополитски двор у Београду — основа приземља, средина 15. века.

средишта на југу постепено се мењају и ранији обичаји. Остало је забележено да је већ Стефан Немања имао свој двор у Котору, али није познато како је изгледао и у којим приликама га је српски велики жупан користио. У запоседнутим византијским урбаним средиштима, прво у Призрену, а потом у Скопљу, Прилепу, Серу или Охриду, затечен је модел властеоског боравишта који је битно утицао на обликовање владарске резиденци-



Митрополитски двор у Београду — замишљени изглед, средина 15. века.

је у градској средини. Повремени боравци српских краљева, током 14. века, у Призрену и нарочито Скопљу, били су први наговештај образовања урбане престонице са дворским комплексима, сличних онима у земљама нашег окружења. Двор у градској средини морао је бити просторно знатно мањи од главних неутврђених резиденција. Била је то „палата" са помоћним здањима и окућницом, тј. ограђеним двориштем. У Скопљу се двор српског краља налазио у оквиру бедема акропоља. Последњи археолошки трагови овог солидно грађеног здања, откривени у северозападном углу Горњег града тврђаве „Кале", дају само фрагментарну слику разореног резиденцијалног здања. Била је то, по свему судећи, вишеспратна грађевина, издужене правоугаоне основе, у чијем оквиру се налазила и једна велика дворана.[32] Постоје индиције да је у Скопљу, поред овог, постојао још један владарски двор.[33] У Серу, двор цара Стефана Душана вероватно се налазио у неком затеченом византијском резиденцијалном здању, док је у Прилепу, непосредно по запоседању града 1334. године, изграђена нова резиденција за српског владара.[34]

Процес урбанизације, који је у српским земљама дошао до пуног изражаја тек током друге половине 14. и у првим деценијама 15. века, утицао је на формирање новог начина становања у градском окружењу. Пресудан утицају у тој трансформацији српске руралне средине имали су делатници из развијенијих подручја Европе. За формирање градова у централним областима Балкана пресудни су били узори који су стизали из градова Јадранског приморја. У урбаним срединама великих привредних средишта, попут Новог Брда и Сребренице, преовладавали су грађани пристигли из Дубровника и Котора са својим навикама урбаног живљења.[35] Нешто касније, у време интензивне изградње Београда и Смедерева, њима ће се прикључити и странци са средњоевропских простора. Са друге

---

32 И. Микулчић, *Средновековни градови и тврдини во Македонија*, Скопје 1996, 303–304.

33 А. Дероко, „Средњовековни град Скопље", *Споменик САНУ 120*, 1971, 1–16.

34 Данило, 170.

35 Д. Ковачевић-Којић, *Градска насеља средњовековне босанске државе*, Сарајево 1978; в.: Јовановић, „Ново Брдо – град заиста сребрни и златни", *Обележја I/2*, Приштина 1971, 75–111.

стране, угледна властела српских земаља борави и стиче палате у Дубровнику, а потом и Будиму, граду који српски деспот, као магнат угарског краљевства, повремено походи. У том снажном струјању културних утицаја образује се тип урбаног станишта чији највиши домет представља властеоска „палата" или сложена вишепросторна кућа богатих грађана.

О организацији простора и изгледу градске властеоске куће – палате на подручју српских земаља, тешко је говорити само на основу преостале писане историјске грађе. Нешто поузданије податке пружило је тек откриће добро очуваних остатака митрополитског двора у београдском Доњем граду. Ова пространа, могло би се рећи монументална палата, грађена крајем прве половине 15. века, налазила се у комплексу цркве Успења Богородице – катедралног храма средњовековног Београда. Грађевина је имала издужено централно крило ослоњено на стеновиту падину и истурено источно крило, под којим су се налазиле и подрумске просторије. Било је то спратно здање са зиданим засведеним тремом на предњој страни, кроз који се прилазило главном порталу на улазу и централни хол. Из ове просторије зидано степениште водило је ка одајама на спрату. Десно се ишло ка приземним помоћним просторијама, док је, с леве стране, портал моделован у готичком стилу наглашавао улаз у велику дворану. Ова пространа одаја, површине око 70 м², захватала је готово читаво приземље источног крила. Имала је под рађен у декоративном слогу опека, а у близини улаза, у зиду, налазила се фонтана украшена рељефним маскаронима, из којих је истицала вода. У посебном анексу постојала је велика зидана пећ, ложена из спољног атријумског дворишта, која је, поред дворане, грејала и једну од одаја на спрату[36].

У распореду простора, која се сагледава кроз очуване елементе основног плана, палата београдског митрополита сажима решења уобичајена за грађевине манастирских целина, али носи и битне одлике градских племићких резиденција европског Запада. Грађена је у духу средњоевропског позноготичког градитељства, уз препознатљиве елементе старијег српског наслеђа. Резиденцијално језгро палате – централни хол, велика дворана и

[36] М. Поповић – В. Бикић, *Комплекс средњовековне митрополије у Београду*, Археолошки институт, Београд 2004, 217–227.

стамбене одаје на спрату изнад ње, као и низ помоћних просторија у приземљу и подруму – одсликава властеоско боравиште које, за сада, нема ближих паралела на подручју српских земаља.

Поменуто материјално сведочанство о властеоском становању у урбаној средини могло би се допунити сазнањима о кући, коју је једно време у угарској престоници поседовао српски деспот. Она би се могла посматрати, у недостатку других података, као модел градске куће – палате, каквих је вероватно било и у неким од наших градова. Ово некадашње резиденцијално здање препознато је међу остацима у корпусу зграде бр. 9 у некадашњој Италијанској улици старог Будима.[37] У питању је спратно здање са централним засведеним пролазом у приземљу и пет бочних одаја. Изгледа да је из једне од њих водило степениште ка спрату, где се, без сумње, налазио деспотов стан. Ту је постојало неколико засведених просторија, од којих је само једна била нешто пространија. Пратећа помоћна здања налазила су се у дворишту иза зграде.

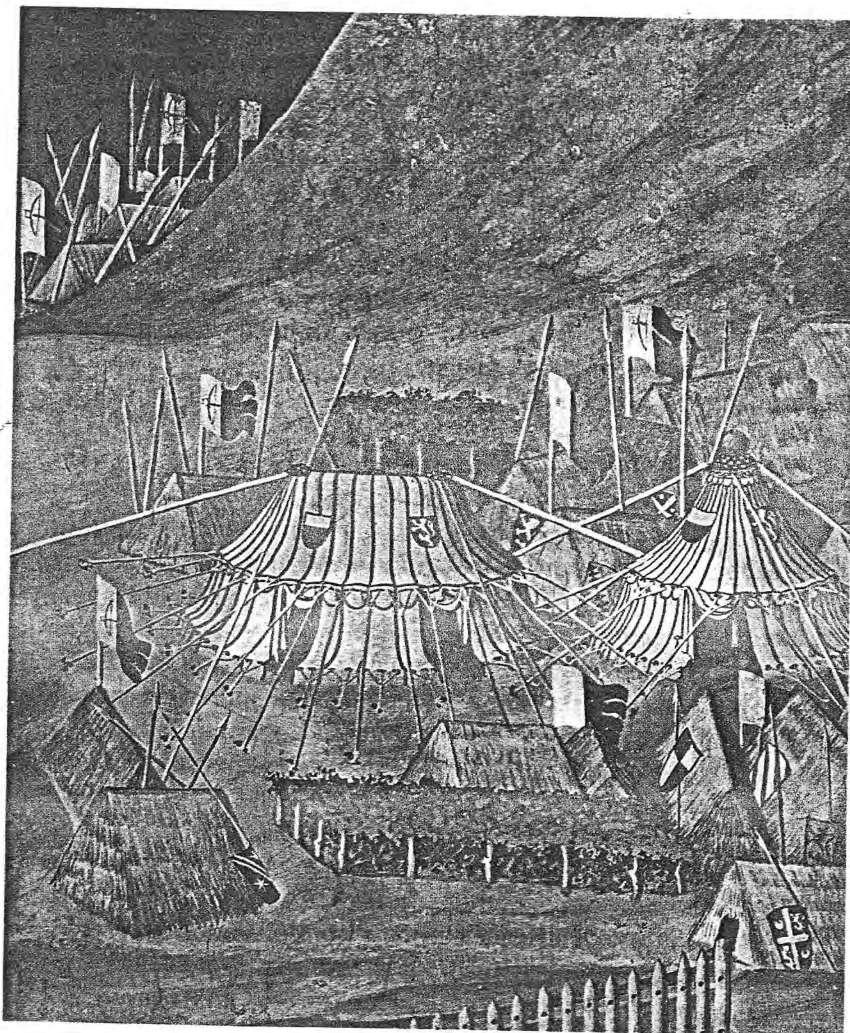
Путујући владар

Велики део године средњовековни владар је проводио на путу. Ако нису били у питању ратни походи, за путовања су постојали други поводи. Вршење владарских функција подразумевало је обилазак земље, без чега се није могло замислити одржавање на власти. Владар се морао показати поданицима у свој својој величини и моћи, праћен одабраном властелом и људством које је сачињавало двор. Била су то напорна и дуга путовања, нарочито кроз брдовите пределе српских земаља, где су кола тешко пролазила. Путујући двор се, стога, најчешће може замислити као велики караван коњаника и товарне стоке. Привремена коначишта владара са пратњом била су у селима дуж пута, која су била дужна да пруже гостопримство двору и обезбеде помоћно људство, што је било једна од фискалних обавеза поданика.[38] У таквим

[37] J. Калић, „Палата српских деспота у Будиму", *Зограф* 6, 1975, 51–58.
[38] *Законик Стефана Душана*, чл. 23 и 60, 183.

условима владар је најчешће коначио под шатором или у неком од успутних властеоских дворова.

Важна одредишта двора током дугих путовања и обиласка државе била су позната светилишта. У одређене дане у години, обично о великим празницима, очекивала се владарска



Могући изглед дворског комплекса под шаторима – према Simone Martini, 1328.

посета сопственој задужбини или манастирима где су почивале мошти светородних предака. У биографији архиепископа Данила II остало је забележено да је краљ Милутин, обилазећи цркве и манастире у својој држави и дајући им многе дарове, стигао у Сопоћане, где му је био приређен изузетан дочек.[39] У Студеничком типику постојала је обавеза да за празник прослављања успомене на ктитора св. Симеона Немању братство позове „*владара ове земље и све игумане...*".[40] И у познијој Светостефанској хрисовуљи биле су јасно одређене обавезе монаштва за случај када „*краљ доходи у манастир*".[41]

За ктитора, владара, високу световну и црквену властелу постојали су, без сумње, одређени простори намењени њиховом боравку у манастиру. Приликом обнављања и утврђивања Хиландара, почетком 14. века, у новом манастирском комплексу подигнута је и „*палата царска*". Нешто касније, приликом грађења манастира Бањске, за ктитора, краља Милутина, подигнута је посебна палата.[42] Према резултатима досадашњих теренских истраживања, она се, изгледа, није налазила у самом манастирском комплексу, већ нешто ниже крај термалних извора. „Краљевска палата" налазила се, готово сасвим поуздано, уз северни зид манастирског комплекса у Студеници, а исту намену могла је имати и грађевина у Сопоћанима, чији су остаци откривени уз јужни зид. Резиденцијално здање, у којем је можда боравио деспот Стефан Лазаревић, постојало је на северној страни манастира Павловца под Космајем.[43]

Током владарских путовања двор је боравио и у местима где, по свему судећи, није било резиденцијалних здања, као на пример у Сјеници, Дугој Пољани, Врхлабу, затим у Овчем пољу, Крупишту и сл. То нису била само краћа задржавања већ и боравци, током којих је владар издавао повеље или примао страна посланства. Тешко је закључити који су били разлози за избор ових локација. Један од повода, али сигурно не и

[39] Данило, 253.

[40] *Списи св. Саве* (Студенички типик), ур. В. Ћоровић, Београд – Сремски Карловци 1928, 125.

[41] *ЗС*, 627.

[42] С. Поповић, *Крст у кругу*, Београд 1994, 120–123.

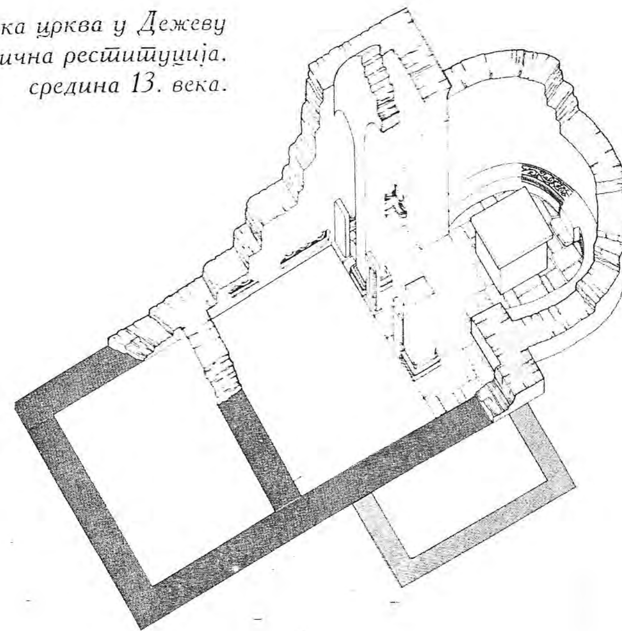
[43] *Исто.*

најважнији, могла су бити богата ловишта која су, како владару тако и пратећој властели, пружала могућност за упражњавање омиљене забаве. У таквим приликама становало се у шаторима или објектима од лаких материјала, који су пригодно подизани. Ова појава смештаја двора и владарског боравка у насељу шатора можда би могла да осветли случај нешто боље познатог двора у Милодражу, недалеко од Кисељака. На тој локацији „краљ Срблем и Босни" је повремено боравио састајући се са властелом, примајући поклисаре и приређујући светковине поводом венчања и крунисања. Било је то, по свему судећи, омиљено боравиште краља Твртка II, који је ту крунисан 1421. године, а изгледа да је у Милодражу неколико година касније обављена и церемонија његовог венчања. Две деценије касније, 1446. године, на истом месту прослављена је свадба краља Томаша и Катарине, кћерке Стефана Вукчића, док се на крунисање ишло у Миле код Високог. На основу расположиве грађе, могло се закључити да Милодраж није био двор, у правом смислу те речи, већ предео погодан за привремено насеље шатора, односно место где се састајало и одржавале се свечаности.[44]

Структура и уређење дворског комплекса – јавно и приватно

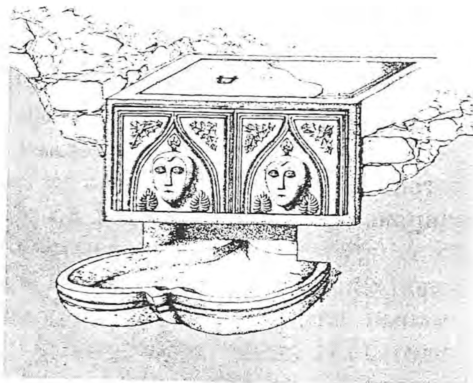
Двор средњовековног владара, као што је и раније истицано, представљао је скупину више здања, која су у зависности од основних намена, била различито обликована. То се уочава не само код пространих неутврђених резиденција већ и у познијим замковима, где су могућности грађења биле веома ограничене. Репрезентативним деловима двора, намењеним јавном показивању и деловању владара, а у познијим раздобљима средњег века и високог племства, придавана је нарочита пажња. Била су то, по правилу, већа и солидније грађена здања са богатим унутрашњим декором. Моћ поседника двора исказивала се, поред осталог, и свеукупним изгледом простора одређених за јавне церемоније. Стамбеном делу, тј. просторијама намењеним приватности владара или обласног велможе, поклањана је, изгледа, мања пажња. Био је то скуп просторија знатно скромнијих размера, прилагођених за лично уживање али, по свему судећи, не и за јавно показивање. На граници између јавног и приватног стоји сакрални простор резиденцијалног комплекса. Дворски храмови, по правилу мале цркве – придворице, биле су намењене исказивању личне побожности владара или богатог властелина. Посматране из тог угла, оне чине део приватне сфере живота поседника, као што то показују бројни примери дворских капела у земљама католичке Европе. Међутим, обликоване као посебни храмови опремљени за целовито богослужење, а често и богато украшене, придворице се могу посматрати и као део јавног показивања ктитора.

У покушају уочавања главних садржаја средњовековног дворског комплекса мора се поћи од велике дворане, која се најчешће издваја као посебна грађевина, како у ранијим комплексима немањићких боравишта тако и у познијим замковима. О изгледу овог, могло би се рећи, средишњег дворског здања сведоче



Дворска црква у Дежеву – делимична реституција, средина 13. века.

[44] S. Ćirković, „Dvor i kultura", 63; P. Anđelić, *n.g.*, 237–238.



Митрополитски двор у Београду – фонтана у великој дворани, реконструкција изгледа.

добро очуване рушевине у Магличу,[45] Голупцу[46] и Смедереву,[47] као и археолошки истражени примери у Сталаћу, Краљевој Сутјесци и Бобовцу.[48] За појмове средњега века то су биле веома простране одаје, површина преко 100м²,[49] превасходно јавног карактера, где се одвијао свакодневни живот двора. У великим дворанама се обедовало за заједничком трпезом, организовале светковине, примали поклисари и гостима указиване почасти. У складу са репрезентативним функцијама које је имала, велика дворана је била и нарочито опремљена. Ту су се налазили трон и трпеза са узвишеним местом за владара, уз које су обично била и почасна седишта. Као знак наглашеног гостопримства и великог уважавања, српски краљ је приликом пријема и гозбе у дворани паунског двора, 1342. године, византијском цару уступио „боље и више седиште".[50]

Посебна пажња посвећивана је уређењу ентеријера најзначајније одаје средњовековног двора. Зидови дворана могли су бити живописани. То је уочено у рушевинама краљевске палате

[45] S. Đorđević, *н. д.*, 124–127.

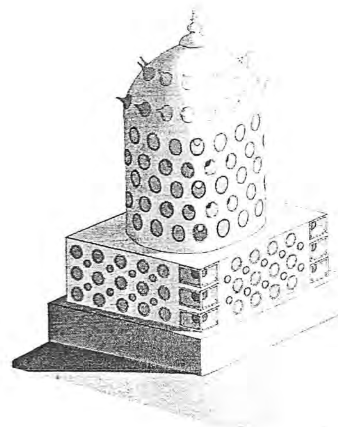
[46] Г. Симић, „Палата Голубачког града", *Саопштења XXII–XXIII*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1990–1991, 77–100.

[47] M. Popović, „La résidence du Despot Đurađ Branković dans le Chatelet de la forteresse de Smederevo", *Balcanoslavica 7*, Prilep 1978, 101–113.

[48] P. Anđelić, *н. д.*

[49] Дворана смедеревског замка имала је површину од око 105m², у Магличу 120m², а она у Петрусу чак 135m².

[50] Кантакузин, *ВИИНЈ VI*, 387.



Митрополитски двор у Београду – пећ у великој дворани, реконструкција изгледа.

у Звечану,[51] а трагови фреско-малтера откривени су и на зидовима дворане у цитадели тврђаве Петрус код Параћина.[52] Није познато, међутим, какви су мотиви красили осликане зидове. Унутрашњост дворане обично је била богато украшена скупоценим засторима и тканинама са златовезом. Осветљавана је свећама или зидним уљним лампама, које су постављане у посебне нише. Постојали су и висећи свећњаци, окачени на греде таванице. Луксузни примерци ове врсте, попут оних из Дечана и Сопоћана, увожени су из фландријских и немачких радионица.[53] Важан чинилац представљало је и место за ватру, односно загревање просторије. У дворани magличког замка очувани су трагови великог угаоног камина, а сличан начин грејања свакако је био заступљен и у дворанама других дворских комплекса.

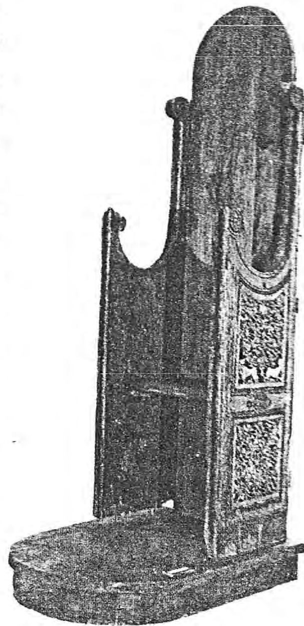
Издвојен део двора чиниле су приватне одаје владара и његове породице, које су се налазиле у посебној палати или, када су у питању старији резиденцијални комплекси, у више мањих здања. Ту су биле собе за спавање са постељама као основним делом намештаја. Ако је судити према аналогијама из нама су-

[51] А. Гиљфердинг, *н.д.*, 255.

[52] Д. Мадас, М. Брмболић, „Петрус – средњовековно утврђење", *Arheološki pregled 23*, 1982, 144–146.

[53] М. Тимотијевић, „Готички висећи свећњак из манастира Дечана", *Саопштења XVIII*, Републички завод за заштиту споменика културе, 1986, 215–227.

седних западних земаља, оне су заузимале средишњи простор одаје. Када су у питању београдски или смедеревски замак, дворови босанског краља, као и обласних велможа, над постељом би се могли замислити и балдахини наткривени скупоценим тканинама, какви се често могу видети на остварењима касноготичког сликарства. Постељину су чинили душеци од вуне, као и они пуњени перјем, затим плахте, обично од лана, и покривачи од крзна или вунене тканине. Од осталих комада намештаја, ентеријер су допуњавале шкриње за чување одеће, али и других личних драгоцености, затим клупе, различита седишта и столови. У палати смедеревског замка, у једној од личних владарских одаја, налазио се угаони камин, сличне конструкције оном из Маглича. Очигледно је да су и стамбене одаје резиденцијалних комплекса, попут великих дворана, загреване на сличан начин. Са друге стране, у деценијама пред турско освајање, у палатама српских владара и велможа почињу да се користе и зидане пећи са керамичким пећњацима, у то време већ уобичајене у земљама Средње Европе. Мање одаје могле су се загревати и посудама у којима се налазило ужарено угљевље.



Владарски или игумански трон из Дечана, средина 14. века.

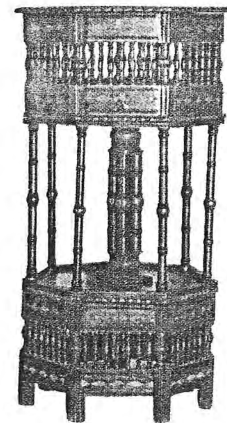
У владарским замковима Моравске Србије, а по свему судећи и старијим краљевским резиденцијама, постојале су и дворске библиотеке. Деспот Ђурђе Бранковић поседовао је библиотеку за коју су не само набављане већ и посебно преписиване књиге. Међу нашим расутим културним наслеђем сачуване су и неке од књига које су се некада налазиле у смедеревском двору.[54]

[54] О могућем садржају дворских библиотека в. D. Bogdanović, „Stara srpska biblioteka“, у: *Студије из старе српске књижевности*, СКЗ, Београд 1997, 5–79.

Одржавање личне хигијене био је саставни део дворске свакодневице. Купања и умивања обављана су у личним просторијама, најчешће у одајама где се спавало. Посебних просторија са уређајима за грејање воде и купање, попут сличних примера у Византији, у дворовима српских земаља изгледа да није било.

О постојању санитарних уређаја најречитија сведочанства, али не и једина, сачувана су у комплексу смедеревског замка. У бедемима и кулама уз које су била прислоњена дворска здања налазило се неколико посебно грађењих нужника са каналима, који су се изливали у водени ров или у Дунав. Поред оних, који су припадали палати ослоњеној на јужни бедем, где су се налазиле приватне одаје владара, један нужник је био повезан непосредно са великом двораном. Слична постројења, намењена посади замка, постојала су и на шетним стазама бедема. Оваквих уређаја било је, без сумње, и у другим резиденцијалним комплексима, о чему посредно сведоче остаци откривени у Сопоћанима, манастиру Ресави, као и они из палате Голубачког града.[55]

У склопу владарског комплекса, поред репрезентативних просторија и приватних одаја, које су се код дворова у замковима или у градским палатама по правилу налазиле на спрату, нарочито су значајни били складишни простори за залихе намирница, којих је морало бити у довољним количинама. Резерве хране и других потрепштина обично су чуване у приземљу дворских здања, док су кухиње и штале по правилу биле у издвојеним објектима.



Сто из Дечана, средина 14. века.

Владарска резиденција, а касније и властеоска, често је у своме саставу имала дворску цркву – придворицу. Према ономе што се до сада зна о дворовима Немањића, храм намењен исказивању личне побожности владара и његове породице није се налазио у оквиру ужег комплекса резиденцијалних здања, већ издвојен, али у непо-

[55] Г. Симић, *н. д.*, 89–90.



Постеља – детаљ фреске из Дечана, око 1340. године.

средњој близини. Једини истражени пример те врсте представљају остаци дежевске дворске цркве у Расу, за коју се сматра да је грађена средином 13. века.[56] Сасвим је особене основе, без ближих аналогија, што можда указује да је то управо био модел прилагођен специфичним потребама двора, тј. приватни сакрални простор владара. Пространом олтарском простору, са синтроном и местом за епископски трон, одговара невелики наос, намењен малом броју верника, по свему судећи само владару и члановима његове породице. Међутим, ваља истаћи да уређај олтарског простора овог дворског храма указује на могућност архијерејског богослужења, што у овом случају, чини нам се, не би требало тумачити као део јавне церемоније, већ приватног молитвеног чина краља и његових ближњих. И уз косовске дворове, чији остаци нису истраживани, чини се да су постојале сразмерно мале цркве, које су у пропорционисању унутрашњег простора, могле бити сличне дежевском моделу.

Мада превасходно грађене за приватне потребе владара, дворске цркве су у појединим, изузетним случајевима, биле и места јавних манифестација. У дежевском дворском храму обављен је сакрални чин силаска са престола краља Стефана Драгутина и предаје власти његовом млађем брату Милутину. Неколико деценија касније, у свrчинској дворској цркви Св. Јована Претече, после насилне смене на српском трону, архиепископ Данило II овенчао је краљевским венцем младога краља (престолонаследника) Стефана Душана.[57]

Старија пракса, када су у питању дворски храмови, настављена је и у познијим раздобљима у моравским областима Србије. Црква уз резиденцијални комплекс кнеза Лазара у Крушевцу – знаменита Лазарица, била је прототип за читав низ познијих придворица.[58] Сажети триконхос скромних размера веома је добро одговарао потребама богослужења у интимној атмосфери за само неколико особа. Смедеревски дворски храм, саграђен испред замка и касније обухваћен градским бедемима, последњи је у низу српских придворица. Иако је овде напуштен триконхални облик основе, остало је решење са просторно веома скромним наосом, који је био довољан за богослужбене потребе искључиво српског деспота са најужом породицом.[59]

Пример владара следило је и имућније племство. Током 14. и у првим деценијама 15. века подигнут је широм српских земаља читав низ баштинских властеоских задужбина, које су се као приватни посед могле наслеђивати или поклањати.[60] Нека, а можда и већина ових невеликих сакралних здања биле су придворице, које су често служиле и као место вечног покоја

[56] Ј. Калић, М. Поповић, „Црква у Дежеву“, *Старинар XXXVI*, 1985, 151–160.

[57] Данило, 165.

[58] Ђ. Стричевић, „Два варијетета плана цркава моравске архитектонске школе“, *ЗРВИ 3*, 1955, 213–232; С. Поповић, *Крст у кругу*, 90–95.

[59] М. Поповић, „Ка проблему средњовековних цркви Смедеревског града“, *Старинар L*, 2000, 201–218.

[60] *Законик Стефана Душана*, чл. 45, 175.



Клупа – детаљ фреске из Дечана, око 1340. године.

ктитора и чланова његове породице.[61] У деценијама које су претходиле турским освајањима била је учестала пракса да се ове властеоске цркве са припадајућим двором завештавају неком од манастира. Навешћемо само један пример из 1382. године, када је новооснованом манастиру Дренчи приложен, поред осталих поседа, и „*двор у Наупари са придворицом*".[62] Тако су до наших дана неке од старих придворица доспеле као манастирске цркве и поштована светилишта.

Развој владарских и властеоских боравишта на подручју српских земаља, као што се могло видети, прати се непрекидно од средине 12. па све до дубоко у 15. век. Током та три столећа двор се постепено мењао, развијајући се ка оновременим европским узорима, како у самој организацији тако и у преображавању физичких структура. Дворови подизани у

[61] М. Поповић, „Липовац", 168–174.
[62] *ЗС*, 763.

областима Моравске Србије, као и у суседном босанском краљевству, према својим основним одликама блиски су замковима, који на западним странама Европе представљају основни вид владарског и властеоског становања. Прихватањем ових нових модела, у истом правцу мењао се и начин живота господара замка или урбане резиденције. Дворови српских деспота у Београду и Смедереву или Бобовачки замак, умногоме су наличили на средњоевропска властеоска боравишта. Појава сталне престонице са владарским двором представљала је сасвим јасно уклапање у постојећи европски модел, који је подразумевао развијене урбане насеобине као политичка, економска и културна средишта. Нажалост, турска освајања прекинула су утемељене токове развоја и скренуле српске земље ка пракси која их је удаљавала од европских традиција.

ЖИВОТ НА СЕЛУ

Привреда средњовековног друштва почивала је, у доброј мери, а може се рећи и превасходно, на аграрној производњи. Највећи број радно способног становништва, које је обитавало у насеобинама руралног типа, био је посвећен тој виталној делатности. Расути по безбројним селима различитих типова и величина, прозвођачи хране били су најбројнији социјални сталеж. Међутим, наша сазнања о животу тих људи у великој су несразмери са њиховим значајем у средњовековном друштву посматраном у целини. Недостатак историјских сведочанстава и скромни археолошки налази дуго су усмеравали пажњу истраживача ка изучавању виших класа на оновременој друштвеној лествици, које су за потомство оставиле обимну писану грађу и богатија артефакта. О животу, најчешће неписмених, житеља села савременици ретко шта казују, осим јасног означавања фискалних обавеза или законске регулативе њиховог друштвеног статуса. У новије време драгоцена сведочанства пружила су археолошка истраживања, али то су тек први резултати који указују на правце даљих трагања. Уз анализу изворних података и археолошке налазе, за проучавање средњовековних села у брдско-планинским пределима српских земаља нарочито су значајна запажања која пружа етнографска грађа. Уочено је да у неким изолованим селима, до којих још нису допрле тековине савремене цивилизације, постоје реликти, како у смислу просторног распореда, тј. организације насеља, тако и саме руралне архитектуре, који су у целини подударни са оним што се дâ закључити на основу проучаваних археолошких остатака.[1]

[1] Као изразит пример може се навести село Тичје Поље код Пријепоља.

У српским земљама средњега века, као и на ширим подручјима нашег окружења, организација насеља, изглед станишта и начин живота на селу непосредно су зависили од типа пољопривредне производње. У српској изворној грађи, посебно у *Законику цара Стефана Душана* (1349).[2] јасно је истакнута подела сеоског становништва на земљораднике и сточаре, који су сврставани у посебне социјалне категорије различитог правног статуса и фискалних обавеза.

За наша разматрања изузетно су занимљива земљорадничка насеља – села, која су у правном и територијалном смислу представљала јасно омеђену целину, са приватним поседима и заједничком имовином – ливадама за напасање стоке, шумама, а у појединим случајевима и воденицама. Више села је образовало жупу, која је, по правилу, представљала заокружену географску целину плодних земљишта омеђаних околним брдима и планинама. У социјалном погледу, становник села са својом породицом и добрима био је, по правилу, у зависном положају према поседнику земљишног добра – властелину или цркви. И у том смислу постојале су различите категорије сељана, међу којима су *меройси* били далеко најбројнији.[3] Оптерећени обавезама према држави, тј. владару, цркви и поседнику, тј. властелину, они нису могли да промене свој социјални статус нити самовољно да напуштају село.

Једна земљорадничка породица поседовала је, осим куће са окућницом где су се обично налазиле баште и повртњаци, и обрадиво земљиште, чија величина није прелазила три до четири хектара. С обзиром на то да је део земљишта остављан на „угар“, односно необрађиван одређено време, реална обрадива површина у једној сезони могла је износити 2 до 2,5 хектара. Са засејане површине добијао се просечан принос житарица обично четвороструко већи од утрошеног семена. Четвртина годишњег рода припадала је властелину, тј. поседнику земље, док је преостали део остајао за прехрану сеоској породици, тј. произвођачу.[4] Свако земљорадничко газдинство поседовало је и стоку. Гајено је понеко говече, најчешће пар волова за орање

[2] С. Новаковић, *Законик Стефана Душана. цара срйског*, Београд 1898.
[3] *Лексикон ССВ*, *„Меройси“* (М. Благојевић). 396–397.
[4] М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд 1973, 232.

и вучу, једна или две краве, а не тако ретко и по 20–30 оваца, коза и свиња. Поред тога, било је и живине, нарочито кокошака. Ситна и крупна стока боравила је током целе године у близини сеоског домаћинства, а преко зиме у припремљеним склоништима – шталама и стајама.[5]

Сточарско становништво, *власи*, битно се разликовало од земљоделаца, који су били знатно бројнији део руралне популације. Узгајање великих стада оваца, али и крда коња, условљавао је особен начин живота. Ова стока прехрањивала се претежно на пашњацима, летњим и зимским. Најбоља летња испаша налазила се на планинским пропланцима изнад хиљаду метара надморске висине. У зависности од расположивих ресурса, тј. траве, сточарске заједнице са стадима биле су веома покретне, превaљујући у току године знатна растојања у потрази за испашом.[6] То је условљавало и специфичан вид становања у привременим насеобинама – катунима, где се углавном проводило лето, док су током зиме стада спуштана у долине. Ова привремена станишта, у којима је могло обитавати просечно по 30–40 житеља, била су заправо скупине једне шире породице, тј. рода. У планинским пределима српских земаља процес претварања катуна у сталнија насеља започео је тек у 15. веку, али никада није био окончан.[7]

У катунима током лета справљане су знатне количине свежег и сушеног сира, који су, осим за сопствену исхрану, сточари користили у размени за намирнице из ратарских подручја, али и измиривање неких од својих фискалних обавеза према владару и цркви. Допунска делатност сточарског становништва био је и транспорт робе. Влашки *поносници* са својим караванима коња преносили су разну робу из приморских градова у унутрашњост српских земаља, а у супротном правцу транспортовали извозне производе, посебно сребро, као и читава стада стоке.

[5] М. Благојевић, *Србија у доба Немањића*, Београд 1989, 120–121.
[6] *Исто*.
[7] М. Филиповић, „Структура и организација средњовековних катуна", *Симпозијум о средњовековним катунима*, Сарајево 1963, 45–112.

Сеоска насеља

Насеља земљорадника заснивана су на подручјима са довољно обрадиве земље. Подизана су на пробраним положајима, који су пружали погодне услове за дуже обитавање. Куће су грађене у долинама потока или мањих река, на рубовима коса или уз осунчане падине и, по могућству, у заветрини. Један од битних предуслова била је близина воде, најчешће извора или подземних издани до којих се могло доспети копањем бунара.[8]

На подручју српских земаља, као и у другим областима Балкана, међу средњовековним руралним насеобинама уочавају се два основна типа – села са збијеним кућама ограничена на сразмерно мали простор и она негруписана, са кућама или мањим скупинама стамбених и других објеката, расутим на ширем пространству у оквиру атара села. Код овога типа уочава се појава засеока, тј. издвојених насеобинских делова, који се често третирају и као посебна села, што понекад доводи до забуне, како при теренској проспекцији тако и тумачењу изворне историјске грађе.

Територијална распрострањеност ова два основна типа средњовековних села, и поред слабе истражености, може се приближно уочити. Збијена насеља поуздано су потврђена у Подунављу, а можемо претпоставити да су, у начелу, била својствена подручјима уз велике реке, посебно у Поморављу, а затим и у равним пределима, какви су били Мачва, Косово, Метохија, Полог и сл. То, наравно, не искључује појединачну појаву овог типа насеља и у другим областима. На већем делу територије некадашњих српских земаља у брдским и планинским пределима, како показују резултати археолошке проспекције, али и етнографске аналогије, карактеристичан је био разбијени тип села.

Истражени остаци средњовековних села у Подунављу, која сва припадају типу збијених насеља, показују уобичајене положаје на издигнутим заравнима близу реке, али од ње довољно удаљене да би се избегле поплаве. Обично су издуженог типа, са кућама које прате речну обалу. Код већих села

[8] С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва II*, Београд 1965, 291.

пружање у дужину прелази 500 метара, док им је ширина сразмерно мала. На овим подручјима уочљива је тежња ка заснивању села на ушћу потока или мањих река у Дунав.[9]

У подунавским руралним насеобинама није уочена правилност у распореду кућа и других пратећих објеката. Код насеобина где су истражене веће површине могле су се уочити групације два, три или више објеката и, што нам се чини нарочито значајним, посебни простори са пећима, којих у појединим случајевима има чак од три до осам. Очигледно су у питању била места намењена за припремање хране и печење хлеба за једно, а можда и више домаћинстава.

Откривени трагови некропола, које би одговарале поменутим подунавским насеобинама, не пружају поуздан увид у међусобни просторни однос села и гробља. Неки примери указују да су умрли житељи сахрањивани на самом рубу насеља, али то сигурно није било опште правило.

За разлику од Подунавља, у брдско-планинским пределима централне Србије средњовековна села углавном нису истраживана. Једини узорак за могућа разматрања у овом правцу је село Грачане код Сопоћана (14–16. век).[10] У питању је манастирско село збијеног типа, образовано на благим падинама два брега, које се спуштају према путу. Од укупно евидентираних остатака двадесетак кућа, већина је била каскадно постављена и делимично укопана у падине брега, где се у подножју налази јак извор. У средишту села, на главном месту, постојала је мала једнобродна црква, а неколико стотина метара према југу, у оквиру бедема порушене касноантичке тврђаве, налазила се сеоска некропола. Ово планинско село збијеног типа, међутим, јединствен је случај на истраживаном подручју средњовековног Раса. Трагови осталих руралних насеобина у овом крају, уочени током теренске проспекције, одговарају расутом типу села. У ареалима некадашњих насеља, која се углавном подударају са савременим, уочено је више локалитета са траговима кућа. Готово по правилу то су мале групације од три

⁹ Г. Милошевић, *Становање у средњовековној Србији*, Београд 1997, 23–65 и 115–117 (даље: Г. Милошевић, *Становање*).

¹⁰ М. Поповић, „Околина манастира Сопоћани – остаци средњовековних насеља, некропола и црквина“, *Новопазарски зборник 17*, 1993, 7–21.

до пет објеката, који образују неку врсту засеока, чији је збир чинио некадашње село. Ове куће најчешће су грађене на падинама или увалама заклоњеним од ветра, али добро осунчаним. Једна од уочљивих одлика тих локалитета је близина ресурса воде – извора или потока. Равнији делови земљишта чувани су за пољопривредну обраду. Расутост групација кућа одсликава се и на положају некропола. Уочено је да на подручју једног села постоје два или чак и три гробља. Положаји некропола најчешће су веома пажљиво изабрани. То су обично истакнути висови са којих се сагледава читав ареал села.[11] Ова појава, као и општи просторни распоред кућа, запажена међу археолошким остацима из 14–16. века, остала је јасно препознатљива у брдско-планинским селима све до нашег доба. Ослањајући се на ове савремене аналогије, могло би се закључити да расуте групације кућа или засеоци заправо представљају станишта појединих већих породица или родова.

Посебан и недовољно проучен проблем су сакрални објекти у средњовековним селима. Међу истраженим остацима насеобина у Подунављу нису препознати трагови цркава, али је ретких остатака зиданих храмова било изван руралних насеобина. Те цркве, углавном из раздобља од 12. до 14. века, обично се могу повезати са сеоским некрополама, било да су грађене на старијим гробљима или је касније уз њих започето сахрањивање.[12]

На подручју српских земаља, даље према југу, средњовековне цркве и манастири углавном су владарске и властеоске задужбине. Веома су ретки примери, попут наведеног из Грачана, да се остаци неког зиданог средњовековног храма могу протумачити као сеоска црква. Недостатак археолошких остатака зиданих цркава у ареалима села расутог типа, уз чињеницу да је током 16–17. века, посебно на просторима Рашке области, Косова и Метохије, изграђено мноштво малих сеоских храмова, наводи на неке посредне закључке. Отворена је мо-

¹¹ Ј. Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, Београд 1996, 107–113.

¹² Д. Минић, „Манастир – средњовековно налазиште; Рибница – средњовековно налазиште“; „Пецка бара – средњовековно налазиште“, *Старинар XXXIII–XXXIV*, 1984, 153–157. 259–263 и 301–304.

гућност да су на месту неких познијих храмова из времена туркократије постојале старије средњовековне цркве брвнаре, од којих нису сачувани материјални трагови. Сличних малих дрвених капела било је, без сумње, на неким сеоским некрополама, о чему још сведоче трагови камених супструкција.

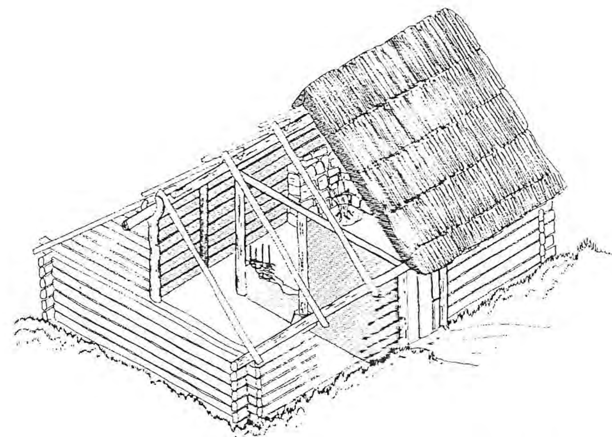
О величини, тј. броју кућа у средњовековним селима српских земаља, може се доста поуздано судити на основу података из повеља, као и каснијих турских дефтера, а нека сазнања у том смислу пружила су и археолошка ископавања. Већ на први поглед јасно је уочљива велика неуједначеност у насељености појединих подручја, што је у непосредној вези са величином села. У плодним подручјима речних долина, Косова, Метохије и пространијих питомих жупа, појављују се села са бројном популацијом и већим бројем станишта – у појединим случајевима чак између једне и две стотине кућа. Најчешће се тај број кретао између двадесет и шездесет домова, али је било и малих села са само по десетак кућа.[13]

Сеоска кућа

У структури сеоских насеља уочени су различити облици објеката, који су превасходно зависили од предвиђене намене. То су углавном биле куће за становање, затим више мањих пратећих објеката намењених свакодневици сеоске породице, као и простори за смештај стоке. Ова сеоска здања обично су распоређена по мањим групама, различите оријентације и без правилног поретка. Простор између објеката, тј. двориште, било је посебно значајно у животу сеоског домаћинства. Ту су се могле налазити хлебне пећи, житне јаме, појила за стоку и сл. У летњим месецима житељи куће проводили су већи део дана на том отвореном простору, бавећи се свакодневним пословима.

Археолошка истраживања пружила су драгоцене податке о типовима станишта, тј. о архитектури руралних насеља. Као основно градиво коришћено је дрво у различитим видовима конструкција, као и у већини оновремених европских

[13] С. Новаковић, *Село*, СКЗ, Београд 1965, 139–143.



Браничево, брвнара са две просторије, крај 12. века (реконструкција).

земаља.[14] Ова појава била је условљена расположивим природним ресурсима, али и одговарајућим климатским условима у унутрашњости континента. На истраженим локалитетима Подунавља из ранијих раздобља средњег века, као преовлађујући облик јављају се полуукопане куће, уз које постоје и примитивнији видови стамбених земуница. Надземне куће у овом периоду су веома ретке, али их зато у насељима позног средњег века има знатно више.

Земунице, најчешће неправилних овалних облика, укопане су обично 60 до 80 сантиметара. Као најпримитивнији вид становања оне су грађене у различитим епохама, па их има и у оквиру истражених средњовековних насеобина у Подунављу, где се јављају заједно са полуукопаним кућама. Поред стамбене, могле су имати и друге намене, најчешће као помоћни објекти. Старија средњовековна насеља са земуницама као искључивим видом становања до сада у Србији нису поуздано уочена нити истраживана.

Полуукопане куће, као преовлађујући облик средњовековног станишта, правоугаоних су основа, знатно ређе ква-

[14] J. Chapelot, R. Fossier, *Le village et la maison au moyen âge*, Paris 1980, 255–280.



Браничево, полуукопана кућа, крај 12. века (реконструкција).

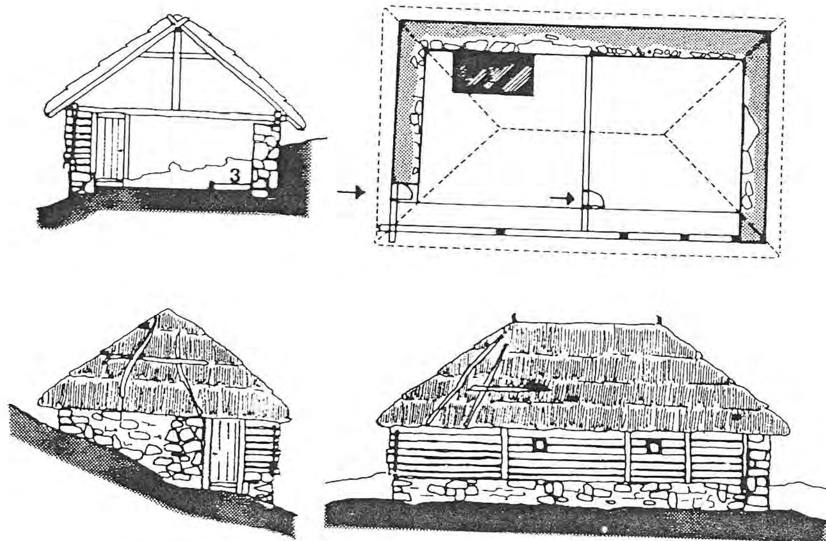
дратних, и најчешће су једнопросторне. Развијенији вид такве куће, подељен у две просторије, ређа је, а изгледа и нешто познија појава. Куће овога типа укопаване су у тле између 20 и 80 сантиметара. Њихова површина је различита – од веома малих, које не прелазе 6м², преко оних 10–15м² (какве су најчешће), до већих, са површином од 20 и више квадратних метара. Овде се посебно издвајају двопросторне куће које достижу површину од преко 40м².[15] Конструкција зидова полуукопаних објеката рађена је на више начина. Судећи према археолошким траговима, уочено је слагање дрвених облица или талпи дуж ивица укопа, уз угаону везу која је постизана засецањем. Хоризонтална темељна облица у појединим случајевима била је постављана на супструкцију од камена или уломака опека. Зидови од талпи или брвана често су ојачавани побијањем вертикалних дирека са обе стране зидног платна или само у унутрашњости куће. У појединим случајевима између вертикалних

[15] М. Поповић, В. Иванишевић, „Град Браничево у средњем веку", *Старинар XXXIX*, 1989, 125–179; G. Milošević, Medieval settlements in the suburbium of Braničevo, *Starinar XLII*, 1992, 187–195.

дирека нису постављане талпе или облице, већ су простори зидова попуњавани плетером од трске или прућа, који је након тога био облепљен блатом. Међу остацима средњовековних руралних насеобина на подручју српских земаља нису уочени трагови конструкција од непечене опеке – ћерпича, што ће представљати једну од битних карактеристика градитељства из познијих времена туркократије. Кровне конструкције, у зависности од облика основе куће, могле су бити четвороводне, ослоњене на централни стуб, или двоводне са ослонцем на бочне зидове. Као покривач коришћена је готово искључиво слама. Подови у кућама су били од набијене земље, мада има и ретких трагова који указују на постојање дрвених платформи. Положај врата зависио је од општег распореда куће, али је често био условљен и правцима ветра. Сваки стамбени рурални објект имао је одређени простор за ватру. У средњовековним насеобинама Србије нађени су различити трагови једноставних огњишта, као и камених или земљаних пећи. Огњиште или пећ су се најчешће налазили у углу куће. У неким кућама које су биле у подграђу Браничева (12–13. век), огњишни угао обликован је солидним каменим зидом.[16] Познати су и примери где је огњиште стајало уз један од бочних зидова, или померено ка средини куће. Код двопросторних објеката оно се обично налазило у првој одаји, где је био и улаз.

Надземне куће, ретке на истраженим локалитетима у Подунављу, знатно су чешће у брдским и планинским пределима. У хронолошком смислу оне су својствене млађем раздобљу средњег века. Јављају се у више варијанти. Најједноставније су брвнаре од хоризонтално сложених облица или талпи, повезаних на углу међусобним жлебовима, које леже на каменом сухозиду. Чести су и примери где се овакав тип дрвених конструкција комбинује са каменим зидовима везаним блатом, који су обично једним делом грађени у виду подзида. Посебно је занимљив тип куће, присутан у области Раса, али заступљен и на знатно ширем пространству, који се и данас може видети у брдско-планинским крајевима западне Србије и Босне. У питању су двоетажне куће, делом укопане у падину брега. Доња

[16] М. Поповић, В. Иванишевић, *н. д.*, 133–138.



Грачане код Сойоћана, надземна кућа од дрвеша и камена, 15. век (реконсшрукција).

етажа, готово у целини усечена у терен, обично је грађена каменом. Над њом се у горњем нивоу налазила брвнара са две просторије, од којих је једна над приземном етажом, док је друга делом укопана у брег. У тој просторији, која је такође могла имати камени банак као неку врсту подзида, на заравњеном тлу се налазило огњиште. Горња етажа увек је била намењена за становање, док је доња најчешће служила као штала, али и као простор за чување намирница. Уз овакву кућу, судећи према етнографским паралелама, сеоско домаћинство је располагало и другим мањим дрвеним објектима, о којима за сада још немамо поузданих археолошких података.

Грађење кућа у средњовековним насеобинама била је вештина позната већини житеља, те за такве послове није било потребно ангажовање обучених неимара. Градило се брзо и од приручног материјала. У том смислу подстицајни су резултати до којих су дошли словачки археолози при експерименту грађења две средњовековне сеоске куће, по типу и конструктивном склопу веома сличне онима са нашег подручја. Испоставило се да је за грађење куће у бондручном систему, димензија 4,60 са

4,20m, површине око $19m^2$, било потребно 2,5 кубних метара дрвене грађе, 1.200 комада ситног коља за испуну зидова и три до четири кубика глине. За покривање је требало сакупити количину сена покошеног на простору од око десет ари. Такву кућу изградила су три човека за 860 сати, односно три-четири недеље. За изградњу друге, нешто мање куће, димензија 3,60 са 3,30m и површине од око $11m^2$, која је рађена као брвнара, било је потребно шест кубних метара грађе, један кубик глине, и око 1.547 сати, односно око шест недеља.[17]

Становање у средњовековном домаћинству

Кућа, као средиште сеоског домаћинства, била је намењена становању једне породице. Број укућана је тешко одредити, будући да су у оквиру једне породице могле обитавати и три генерације, тј. родитељи са неким од ожењених синова и њиговим потомством. У том случају породица је могла имати и 10–12 чланова, а у задругама и знатно више.[18] Међутим, анализирајући величину средњовековних кућа, просечан број житеља једног сеоског домаћинства могао је бити од четири до шест чланова. Стамбени простор био је уређен у складу са потребама укућана, а сразмерно мале површине условљавале су крајње економичан приступ у том смислу.

Стожер куће чинило је огњиште на коме се ватра ретко гасила. Цела унутрашња организација простора била му је подређена. Ватра са огњишта била је извор топлоте и светлости. Ту се припремала храна и обављали други кућни послови.[19] Са друге стране, огњиште је имало и своје култно значење. Од искона се веровало да душе предака ту обитавају чувајући дом потомака. Захваљујући етнографским аналогијама забележеним још у 19. веку сачувани су подаци који поуздано одсликавају древне обичаје везане за породично огњиште. Поменимо само ритуално спаљивање бадњака или, у случају пресељења, преношење ватре

---

[17] I. Pleinerova, Brezno: „Experiments with building old Slavic houses and living in them", *Pamatky archeologicke* LXXVII–1, Praha 1986, 104–176.

[18] С. Новаковић, *Село*, 143–147.

[19] Г. Милошевић, *Сшановање*, 161–162.



Тичије Поље код Пријепоља, двоетажна кућа, 20. век.

са старог на ново огњиште. Поштовање према том извору светла и топлоте, односно обитавалишту душа предака, у неким крајевима Србије исказивало се кроз обичај да млада при уласку у свој нови дом прво прилази огњишту и целива га.[20]

За одржавање ватре на огњишту и припремање хране једној мањој породици било је потребно преко 18 кубних метара дрвета годишње, или 0,05 кубних метара дневно. Огревно дрво је добављано из околних шума, које су биле, као и пашњаци, у заједничком власништву читавог села.

Уз кућно ватриште налазило се посуђе у којем се справљала храна – земљани лонци, црепуље и сачеви, као и посуде за јело, најчеће израђиване од дрвета. У имућнијим сеоским домаћинствима над огњиштем су висиле вериге са металним котлићем у коме се грејала вода, а понекад и кувала храна. Уз огњиште се и обедовало. У примитивнијим сеоским заједницама седело се на земљи, око хране која је била распоређена по поду. У већим и боље грађеним кућама постојале су ниске дрвене софре уз које је чељад седела на троношцима. Судећи по примерима који су се у брдско-планинским пределима српских

[20] В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, СКЗ, Београд 1973, 102 и 210–211.

земаља сачували готово до наших дана, у челу софре на посебном „столцу" седео је домаћин (*pater familias*). У патријахалном друштву средњега века тај обичај је поштован од владарског двора до последње сеоске куће.

Осим остатака пећи, археолошки налази не дају поуздане податке који би указивали на унутрашње уређење кућа. Веома су ретки трагови намештаја попут дрвених клупа постављених уз један или више бочних зидова. У полуукопаним кућама клупе су могле бити обликоване од земље у виду банка, који је служио за седење, спавање или држање различитих предмета.

У кући су обављани различити послови: прерада вуне, ткање, предење, шивење одеће, израда предмета од дрвета и друго. Бројни налази коштаних шила, различитих гвоздених алатки, тегова, пршљенака, жрвњева и других алата за свакодневну употребу, предочавају нам различите послове којима су се бавили укућани. Најчешћи вид активности непосредно везаних за унутрашњи простор куће, који су обављале жене, били су ткање и предење. Судећи према остацима тегова и пршљенака, може се претпоставити коришћење старијег типа вертикалних разбоја.[21]

Један део куће преко ноћи су укућани користили за спавање. Лежало се на поду преко асура и простирки од козије или овчије вуне. Испод асура на земљани под могло је бити полагано лишће или слама. За покривање и застирање лежаја коришћене су покривке рађене од животинских кожа и крзна. Код једнопросторних кућа спавало се, изгледа, и око огњишта. У неким случајевима трагови коља наговештавају могућност постојања лаких преграда, које су могле да служе за одвајање дела где се спавало. Код већих дворадног простора куће од дела где се спавало. Код већих двопросторних кућа то разграничење је знатно јасније. Свакодневица укућана одвијала се око огњишта, док је за спавање могла служити друга просторија. Та појава је, судећи према етнографским аналогијама, сасвим јасно изражена у двоетажним кућама брдско-планиских предела. Одаја изнад подрума, делом укопаног, који се најчеше користио као стаја или штала, била је погодна за ноћење укућана, што није искључивало ни спавање у просторији са огњиштем.

[21] Г. Милошевић, *Становање*, 164.

Чување и складиштење хране била је једна од виталних потреба сваког сеоског домаћинства. Залихе житарица држане су у посебно ископаним и заштићеним житним јамама, различитих облика и дубина. Ове јаме биле су затваране дрвеним поклопцима, каменим плочама или конструкцијама од коља са купастим кровом. Биле су распоређене на просторима уз кућу, а није била ретка појава да су се налазиле и у самим кућама, у јамама укопаним испод пода. Жито се такође чувало и у надземним објектима, амбарима, грађеним од дрвета на каменим супструкцијама.[22]

Живот на селу умногоме је зависио од годишњих доба. У летњим месецима свакодневне активности одвијале су се углавном на простору окућнице, где је већим делом припремана и храна. Као што је већ речено, археолошки налази указују да су се уз куће налазили и посебни простори са пећима са хлеб, који су били делом укопани, а вероватно и наткривени. Ту се на ручним каменим жрвњевима млело хлебно жито, најчешће пшеница и раж. Према неким резултатима истраживања, за дневну исхрану петочлане породице било је потребно око 1,7 килограма пшенице.[23] Од осталих житарица коришћен је јечам и, нарочито, просо од кога је справљана каша кувана са млеком.

Приватност у сеоском домаћинству

Кућа са окућницом била је микрокосмос сеоске породице. Она је обезбеђивала приватност укућана као колективитета у односу на спољни свет. Међутим, у организацији сеоске куће, посматране кроз анализу очуваних физичких структура и општа сазнања о организацији живота, тешко је говорити о издвајању појединца из целине породице и остваривању његове личне приватности. Колективни рад, заједничко обедовање и живљење у веома скученом простору куће, где се најчешће није поседовала ни сопствена постеља, били су велико ограничење за изражавање индивидуалности. Све ово долазило је још више до изражаја

[22] *Исто*, 193; Д. Минић, „Житне јаме у Трговишту", *Новопазарски зборник 11*, 1987, 63–72.

[23] I. Pleinerova, *н. д.*, 104–176.



Тичије Поље код Пријепоља, вајат у комплексу сеоског домаћинства, 20. век.

у случају великих породица, тј. породичних задруга, где је отац, глава куће, живео са ожењеним синовима и њиховим потомством. Према законитостима патријархалног друштва, *pater familias* је управљао породицом, бринуо о њеном напретку, али и имао право да буде беспоговорно слушан. Синови су то право стицали тек издвајањем из задруге или након очеве смрти.

Имајући све то у виду, могло би се закључити да у средњовековном селу није било услова за остваривање индивидуалних хтења и осмишљавања живота у складу са личним емотивним потребама. То, ипак, није било тако. Искорак из колективитета и остваривање неке, мада веома ограничене приватности, ипак је био могућ, па је, штавише, и постојао као установљена друштвена норма. Тек ожењени члан домаћинства стицао је привилегију да се са својом невестом издвоји из пренасељене куће са породичним огњиштем, тј. колективне спаваонице, и пређе на починак у *вајат* – невелико здање од дрвета и плетера у близини куће, у којем није било огњишта нити се ложила ватра.[24] У тој малој оази приватности зачињала се нова породица и рађало потомство. Веће могућности у том смислу тегобни живот средњовековне сеоске популације није омогућавао.

[24] В. Ст. Караџић, Српски рјечник (1818), в. Клијет, у: *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 2, Просвета, Београд 1966 (репринт), 510.

КОТОР – МОДЕЛ КАСНОСРЕДЊОВЕКОВНОГ ГРАДА

Средњовековна градска комуна, каква је постојала у Котору, права је ризница разноликих података, драгоцених у покушају испитивања елемената који одређују приватни живот у једном медитеранском граду. Дуга муниципална традиција Котора условила је линију развоја градског живота, у којем су појединци имали јасно одређену улогу. Усклађивање приватних интереса његових становника са напретком градске комуне и благостањем Которске бискупије може се уочити превасходно у писаним изворима: на првом месту, у статутарним одредбама, а затим и у њиховом примењивању у свакодневном животу, о чему сведочи архивска грађа са својим фондом судско-нотарских исправа. Будући да се ови писани извори односе на регулисање јавног живота, они третирају проблеме који се тичу углавном спољашњег, те нам се приватни живот которских грађана представља само донекле, и то у деловима иза којих је тешко проникнути. Ипак, и само постојање писаних извора који сведоче о институцијама, прописима и традицији својственим животу града, поред материјалних остатака и понеких књижевних извора, пружа за наше подручје сасвим изузетну прилику за спознају вишеслојних питања и проблема који се намећу у изучавању културе и историје средњег века.

Јавни и приватни живот се не могу посматрати сасвим одвојено, што и истраживање средњовековног живота у Котору потврђује. Црквена и градска политика су усмеравале и најнепосредније утицале на обликовање живота појединаца, а тај процес донекле се може и обрнуто посматрати. Функционисање комуне непосредно зависи од упућености становника једних

на друге и од њиховог повезивања и начина удруживања у јавне градске институције. Појединац остварује своју приватност кроз прихватање главних одредница градског живота, које су законски регулисане Статутом. Стога, као максима грађанина који жели да живи у граду и оствари своје личне циљеве може да послужи изјава коју је дао Лосе шепави 1335. године пред которским судијама: „Не желим да радим противно Статуту" (*Nec ego volo facere contra statutum*).

У истраживању приватног живота касносредњовековног Котора отвара се неколико целина. Овом приликом Котор ће се посматрати из нешто другачијег угла, као модел града, тј. као могућност за остварење живота појединаца. Стога ће цркве, манастири, тргови, улице, куће, извори воде, бити разматрани као урбанистички фокуси, оријентири за свакодневне и празничне активности. Животни пут Которана биће представљен у основним цртама, од начина становања и проблема везаних за живот у свом дому, преко активности током пијачних дана и светковина, и, коначно, пред забринутошћу о свом телесном здрављу. Читањем опорука Которана суочених са страхом од смрти, посебно у време харања куге, слика људске душе се отвара и омогућава нам да сазнамо њихове последње жеље. Према томе, нека од питања која су предмет истраживања историје приватног живота посматраће се у оквиру једне средњовековне развијене урбанистичке целине која је сачувала архивске податке о својој прошлости, а који омогућавају непосреднији увид у живот појединаца.

У раздобљу о којем ће овде бити речи (од 14. до прве половине 16. века) Котор се више пута нашао у ситуацији да мења своју званичну политику и врховну власт. Две управе су биле најдуже и тиме пресудне за развој и утемељење градског живота Котора – врховна српска власт над Котором трајала је током целе владавине Немањића, док је владавина Венеције успостављена у првој половини 15. века и трајала до пред крај 18. века. Управе над градом омогућавале су развијање неких сегмената живота или брже усвајање страних, посебно венецијанских навика.

Цркве и манастири као обележја града

Град Котор, омеђен и брањен зидинама, протеже се на уском простору, између мора, речице Шкурде, подморског извора Гурдић и брда Свети Иван. У средњем веку главна которска улица водила је од катедралне цркве Светог Трипуна до конкатедралне цркве Свете Марије Колеђате, која се налази покрај северних бедема, уз које тече понорница Шкурда, по којој је и црква позната као *Sancta Maria de flumine*. Ова *via publica* је повезивала јужна врата са северним и била главна улица за пословања и трговину коју је град обављао са залеђем. Везу са морем Котор је остваривао западним вратима која су се отварала ка комуналном тргу *platea Communis*.

Попут других средњовековних урбаних целина, и у Котору су градске цркве са трговима биле средишта дешавања. О постојању и посвети несталих цркава и манастира сазнаје се превасходно из сачуване архивске грађе.[1] У оквиру зидина налазио се знатан број цркава, рекло би се и изузетан у односу на величину града. До краја 15. века у самом граду се могло побројати чак око тридесет цркава. Цркве су подизане у оквиру градских зидина *in la terra*, али и изван зидина *for di la terra infa confini da Catharo*, како се говорило почетком 16. века (према једном документу из 1508. године).[2] Которски бедеми су чували, на првом месту, катедралну, затим конкатедралну цркву, угледне и старе градске цркве, манастирске цркве, цркве са седиштима братовштина, као и капеле патрицијских породица. У њиховом распореду може се препознати једна уобичајена симболика, односно организација лаичког и црквеног живота у односу на главни градски трг на којем се налази Катедрала. Такође, велики број цркава се подиже у близини тог највећег култног места града. Уз брдо Свети Иван, на које належе олтарски простор Катедрале, простире се градска четврт Крепис, са бројним црквама.

[1] Попис некадашњих, као и до данас сачуваних цркава, са архивским подацима о њиховим посветама, времену настанка и пропасти дао је дон Иво Стјепчевић у својој монографији о катедрали у Котору: I. Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938, 57–63.

[2] ИАК СН 25, бр. 252.



Приказ Котора током опсаде Хајрудина Барбаросе 1539. године, дрворез, крај 16. века.

У касном средњем веку изразиту улогу у активном обликовању свакодневног живота и осећања верника имали су фрањевци и доминиканци, два новооснована проповедничка реда. Убрзо након доласка у Котор крајем 13. века, фрањевци и доминиканци оснивају своје прве велике манастире изван града, на истакнутим стратешким положајима у непосредној близини бедема: са северне уз Шкурду (доминикански манастир) и са јужне стране близу Гурдића (фрањевачки манастир).

Може се закључити да је, попут других средњовековних градова, и стари Котор могао бити описан речима свете Катарине Сијенске, која је град посматрала као слику душе, а његове бедеме као границу између спољашњег и унутрашњег живота. Капије су осећања која спајају живот душе са спољашњим светом. У центру града, где куца срце, стоји Свети храм.[3]

Которске цркве и манастири су настали углавном ктиторством которског племства. Патронатско право над црквама

[3] T. Burckhardt, *Siena. The City of the Virgin*, Oxford 1960, 53.

је било наследно, те су носиоци права били хередитари. На овај начин се прожимало приватно и наследно право једне породице са изразито јавним и комуналним, односно са црквеном хијерархијом. Примера ради, може се поменути да су хередитари цркве Свете Марије Колеђате биле прво породице Дерса и Бизака, а касније Бизанти, Драго, Грубоња, Пасквали, Бућа, Загури. Породица Де Скитис је имала право над црквом Свете Марије Магдалене, да би касније патронатско право преузела породица Драго. Цркву Светог Антуна опата изградио је у 15. веку богати грађанин Марин Друшко, те је била под јуспатронатом ове породице.[4]

Которска властела и грађани су веома активно учествовали у црквеној управи и економији. Приватно и неотуђиво право које су породице имале над својим црквама морале су да прилагоде законима Которске бискупије и градске комуне. Према закону из 1334. године, који је донесен за време которског бискупа Рајмунда Агоутија (1331–1334) о избору свештеника и опата цркве треба да одлучи већина хередитара, односно већи део породице. У закону је истакнуто да оваква пракса има своју дугу традицију (*ut antiquitus extitit ordinatum*). Ова законска одредба је добар пример да се види на који начин се которска општина обраћала осећањима верника. Одредба почиње речима: „...Размишљајући и увидјевши велику опасност за наше душе и желећи да послушамо и обавимо налоге свете Мајке цркве, одлучујемо и наређујемо...“[5] Црква је приликом оснивања добијала земљишне поседе, а да би управа над црквеним добрима остала у рукама грађана Котора, 1370. године је прописано да за ректора цркве не сме бити изабран странац.[6] Законом из 1422. године, статутарно су одређена права и дужности црквених патрона у погледу избора управитеља цркве и њеног имања. Законом је одређено да црквене

[4] I. Stjepčević, *н. д.*, 57–63. О патронатском праву над црквама које су наслеђивали само потомци и рођаци, уп. С. М. Ћирковић, „Парница о цркви Светог Луке у Котору“, у: *Црква Светог Луке кроз вјекове*, Котор 1997, 127–137.

[5] *Monumenta Montenegrina VI. Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan*, ур. V. D. Nikčević, Podgorica 2001. 166–167.

[6] I. Stjepčević, *н. д.*, 57; И. Синдик. *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*. Београд 1950, 141–142.

старешине морају боравити, или у самом граду, или у његовој непосредној околини.[7]

Функција прокуратора може се најбоље сагледати на изабраним примерима из доступног материјала судско-нотарских књига из 15. века, које говоре о црквеној имовини, њеним приходима и земљишним поседима. Из исправе која носи датум 31. 7. 1436. сазнаје се да су у то време прокуратори манастира Светог Фрање били чланови угледних которских породица: Грегор де Гимо, Базилије Маринов де Безантис и Михаило Трифунов де Бућа. Даље, у исправи се говори о превасходној улози прокуратора манастира – уступање манастирског земљишта у закуп. У поменутој исправи прокуратори манастира дају за стално Урбану и Симку, члановима породице Мекса (која ће дати знатан број трговаца и свештеника) врт манастира Светог Фрање изван градских врата Светог Николе на Шкурди. За такву одлуку морали су да имају одобрење гвардијана манастира (у овом случају фра Марина из Дубровника), монаха (мале браће), као и одобрење которског провидура и судија. Такође су могли да изнајмљују куће које су биле у манастирском поседу, као и да најамнину коју су од изнајмљене куће добијали дају трећем лицу. Тако су већ поменути прокуратори манастира Светог Фрање 29. 11. 1436. дали свештенику Николи де Мекса, викару, најамнику куће обућара Стојка Јагне на Шурању, у износу од 30 гроша, колико Стојко плаћа манастиру. У истој исправи продају Јакобу и Леонарду де Ескуло виноград манастира Светог Фрање на Пучу за 400 перпера.[8]

Из наведених примера може се обликовати слика о начинима регулисања најамнина кућа за становање и закупа обрадивог земљишта, али превасходно о пословањима цркве у касносредњовековном граду.

У архивској грађи цркве се најчешће помињу када је реч о њиховим пословањима и издржавању, међутим у судским исправама куће за становање се приликом њихове продаје или изнајмљивања детаљно лоцирају, најчешће покрај цркава

[7] A. St. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom (1420–1797)*, Zagreb 1934, 72.

[8] ИАК СН 6, бр. 5 и 20.

ва, пекара, бунара или других кућа. Већина стамбених градских четврти (*contrata*) називала се по црквама (*contrata* Свете Марије на ријеци, Светог Мартина, Свете Марије Магдалене, Светог Михаила...). Два примера из 15. века сликовито говоре о уобичајеном окружењу домова за становање. Крајем 1437. године Станка, удовица Брајка Мариновића, дала је свом сину, Николи пекару, своју кућу у пределу цркве Светог Михаила, а која се налази између куће Радича *scortegatoris* (кожар – дерач, према називу очигледно мачака), куће Добрушка златара, куће Драга Лукина Драго и улице. Године 1439. двојица грађана Столива поклонила су своју кућу Владани, која је била дојиља у дому Николе Палташића. Кућа се налази у близини цркве Свете Катарине на Крепису код куће Ловра рибара и куће Полина млинара.[9]

Становање

Грађене од дрвета, камена или опеке, стешњене једна уз другу дуж уских улица или на пјацама и пјацетама неправилних облика, которске куће су умногоме подсећале на уобичајене приморске градске стамбене куће.[10] Премда је тежња касносредњовековног урбанизма била да се сузбије грађење дрвених кућа подложних уништењима која су доносили пожари, у првим сачуваним нотарским књигама которске општине из прве половине 14. века још се често помињу дрвене куће.[11] Преовлађујуће средњовековне которске куће углавном су били једноћелијске, организоване према вертикали. Просторије за становање налазиле су се на спратовима, док је приземље најчешће имало утилитарну намену и служило за пословне просторије, тј. подруме, магацине, занатске радионице или таверне. Радионице, које су биле у исто време и радње у којима се продавала роба, имале су препознатљива врата – излог („врата на колено“), односно врсту повезаних врата и прозора, која се и данас могу видети у приземљима которских кућа. Преко ових излога занатлије су остваривале комуникацију са улицом.[12]



Врата – излог радњи у которској улици.

У статутарним прописима о изгледу кућа уочава се преплитање приватних захтева грађана за уређењем својих домова са захтевима градске општине. Градиле су се мале приземне, али и двоспратне и троспратне куће, као и палате властеоских породица. До горњих спратова водило је, уз фасаду прислоњено, дрвено или камено степениште (*scala*), око чијег грађења је често долазило до спорова суседа којима су куће биле спојене, као у случају када је 1329. године *Angelus de Sciti* тужио *Paulus de Rille* да је саградио камено степениште уз

---

[9] ИАК СН 5, бр. 813 и 936.

[10] Анализом сачуваних делова стамбених кућа у Сплиту, Трогиру, Шибенику, Дубровнику и Котору, Цвито Фисковић је закључио да је у Далмацији постојао јединствен тип кућа у 13. и 14. веку. Уп. C. Fisković, „Romaničke kuće u Splitu i Trogiru“, *Starohrvatska prosvjeta* III, sv. 2, Zagreb 1951, 129–178. Један од првих покушаја реконструкције изгледа которске стамбене архитектуре: C. Fisković, „O umjetničkim spomenicima grada Kotora“, *Споменик САН* CIII, Београд 1953, 71–101.

[11] *Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335*, ур. A. Mayer, Zagreb 1951, бр. 116, 368, 396, 427, 430; *Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337*, ур. A. Mayer, Zagreb 1981, бр. 174 (*domum meam lignaminis in territorio sancti Triphonis*).

[12] О неким, примерима сачуваних средњовековних „врата на колено“ у Котору, уп. Z. Milošević, „Arhitektura zanatskih radionica srednjovjekovnog Kotora“, *Годишњак Поморског музеја у Котору* XLI–XLII, Котор 1993–1994, 73–78. О истом типу врата у неким далматинским градовима, са напоменом да се слична могу видети и у Сполету, Абруцима, као и у Млецима, уп. C. Fisković, „Romaničke kuće u Splitu i Trogiru“, 137.

његову фасаду.[13] Услед велике насељености, често се дешавало засвођавање дела улице, па чак и изградња или проширење куће над таквим сводом. Законом с почетка 14. века прописано је да нико не сме да гради сводове изнад которских улица ако за то није добио посебно овлашћење од саме општине.[14] Према томе, комуна је одлучивала када су појединци са својим личним потребама за већим простором за становање могли да испуне услов за промену законског прописа.

Просторије су добијале светлост преко прозора, балкона и галерија. Појам данашњег балкона означаван је речју *solarium*, али је могао да означава и спрат куће, као и одмориште на степеништу. *Balcon* и *balconata* су највероватније означавали бифоре и трифоре.[15] У которском Статуту помиње се и *solarium*, у пропису да се не сме градити изнад крова суседне куће, док се *fenestris et balconibus* помињу заједно када се прописује забрана њиховог грађења насупрот истима суседне куће. Исто је важило и за врата, која нису смела да се праве ни према мору ни према реци. Да се нису сви придржавали ових закона сведоче судске оптужбе. Тако се суду обратио Франце Ваклеша 1335. године из предострожности да Лосе шепави (*Lose çopto*), који у то време гради своју кућу, ипак не би направио врата и прозоре насупрот његовим. Лосе на то одговара да не жели да ради против Статута.[16]

Ако се има у виду да су законске одредбе настале као међусобни утицај приватних тежњи грађана и захтева њихове комуне, може се претпоставити да се у овој забрани грађења прозора и врата наспрам прозора и врата суседне куће, поред одбрамбене функције, крије и својеврсна заштита приватности какву је могао да пружи живот у збијеном приморском граду.

На фасадама су се, такође, налазили и неки архитектонски делови са нарочитом наменом. То су у Котору углавном били *gayfum* и *vadrile*. Которски *vadrile* или *altana* је била врста

[13] *Kotorski spomenici*, vol. I, бр. 155, 163, 175; о спору Ангелуса и Паулуса, в. *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 1002.

[14] О законским одредбама, уп. И. Синдик, *н. д.*, 16.

[15] C. Fisković, „Romaničke kuće u Splitu i Trogiru“, 140, 143–144. О различитим тумачењима термина *solarium*, са старијом литературом, уп. Д. Живановић, *Дубровачке куће и полаче*, Београд 2000, 46.

[16] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 946.

балкона најчешће од дрвета, а који је највероватније служио за излагање и чување цвећа. *Gayfum*, односно зидано испупчење на фасади, служило је као орман, кухиња, купатило или остава. У Статуту Котора постоји члан који се односи на *gayphis et coquinis*.[17] Свакако је посебно важно истаћи да се сам термин „приватно“ (*privatum*) употребљавао да означи нужнике. Налазили су се најчешће у приземљу, и било је предвиђено да се за њих ископа септичка јама. У Статуту се посебно поглавље односи на *cloachis et privatiis*. Међутим, у Дубровнику је забележено да су се смештали и на *gayfum*-у, што је изазивало прекоре и опомене кнеза и судија[18]. У нотарским исправама се сазнаје и о спровођењу статутарних одредби које се тичу овог питања у свакодневном животу. Которски бискуп Рајмунд, заједно са капитолом Светог Трипуна, изнајмио је 1333. године Николи Капше земљиште у Крепису, са правом да прислони своју кућу уз суседну. Хигијенски разлози су поштовани, те је искључено прислањање нужника. Из 1444. године је сачуван уговор између двојице берберина, Андрије и Јураша, према којем су се договорили да заједнички направе септичку јаму (*fonea*), односно нужник (*seminum sive privatum*) у Андријиној радњи, а да је користе обојица (*unam foneam, que est in apotheca magistri Andree, barberii*). Договорили су се да свако треба да чисти свој одводни канал до јаме, а саму јаму заједничким трошком.[19]

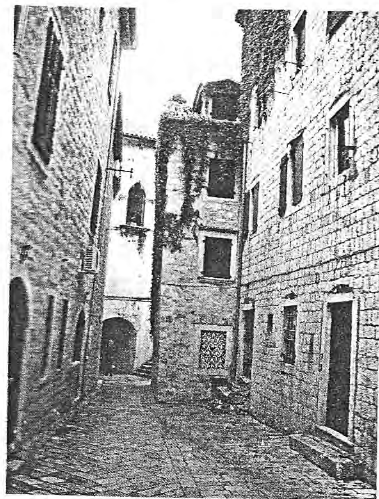
Изградња которских кућа је најчешће била поверавана домаћим градитељима (зидарима, каменарима, дрводељама). Имућнији которски грађани су имали јасне жеље како би њихов дом требало да изгледа. Често су до појединости описивали из-

[17] Ц. Фисковић је повезао постојање у сплитском статуту *viridarium* и *protensum*, као и сачуване конзоле које су држале дрвене сандуке за цвеће у Сплиту и Трогиру, са Јиречековом претпоставком да су *vadrile* и *altana* у Котору служили за чување цвећа. Уп. C. Fisković, „Romaničke kuće u Splitu i Trogiru“, 145–146; К. Јиречек, И. Радонић, *Историја Срба*, књ. 2, Београд 1984, 233. О примерима у Котору, в. *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 9. 149, 180, 126 (*vadrile lignaminis super scalam lapideam*). 545. Године 1336. у Котору се помиње *gayfum*, в. *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 1019.

[18] К. Јиречек, Ј. Радонић, *н. д.*, 233–234.

[19] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 320. ИАК СН 9, бр. 216. Препис овог документа су објавили С. Мијушковић и Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине. Документи Которског архива*, Београд 1964, 99, бр. 142.

глед прозора и балкона, захтевали одређени материјал од којег треба да буду направљени. Опат цркве Светог Базилија, свештеник *Luca, condam Palme de Bene*, приликом склапања уговора 1335. године са мајстором Марком, сином Марина де Гого из Дубровника да му сазида кућу, даје изузетно прецизна упутства за величину и место бифора, трифора и обичних прозора који треба да буду урађени од корчуланског камена (*de lapidibus Corcolensibus*).[20]


Улица и део касноготичке палате властеоске породице Драго.

Посебно су занимљиви захтеви појединаца да имају исте архитектонске делове својих кућа као неки њихови суграђани, код којих им се то посебно свидело. Марко Симеонов је приликом изградње своје куће 1334. године изричито захтевао од мајстора да му направе четири прозора, попут оних на кући Драгониса Марка Базилијева. Пошто је сазидао кућу, Марко Симеонов је већ следеће године почео да опрема и унутрашњост свог дома. Са мајсторима столарима се договорио да му израде дрвене делове у његовој новој кући – степениште, ормаре, прозоре, клупе и кревете попут истих у дому Марина Мекше.[21]

Посебне тежње у погледу обликовања свог дома грађани су морали да прилагоде поштовању Статута. Усклађивање сопствене приватности и удобности са суседима најчешће би доводило до сукоба. Таквих примера је веома много у архивској грађи, а некада се предмети тужбе надовезују, те откривају предубеђења неких Которана да могу уредити своје обитавалиште искључиво према својим потребама и жељама. Већ поменути Марко Симеонов подноси тужбу 1335. године

[20] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 1218: о свештенику Луки, в. бр. 57, 816, 930, 1030, 1076.

[21] *Исто*, бр. 823; *Kotorski spomenici*, vol. I, бр. 1200.

против свог новог суседа Драгимана, који у то време гради кућу, али тиме затвара излаз из Марковог подрума, те је Драгиман морао да остави приступ подруму слободним. Драгиман изгледа да није познавао или није хтео да поштује законске прописе, па је и врата своје куће направио на недозвољеном месту – наспрам портала цркве Светог Ивана *de portella*. Због тога га је тужио свештеник Албанин, опат и ректор Светог Ивана и Марка, и захтевао од њега да прегради врата и да их не користи: *„Tu fecisti portam in fronte et ex opposito porte ecclesie mee, contra formam statuti. Volo, quod claudas eam et ipsa de cetero non utaris."* Врло су занимљиве речи које му је Драгиман узвратио – да је он направио врата на свом дому, те да свештеник нема са тим ништа: *„Ego feci portam in domo mea. Non habes quid facere."* За Драгимана његов дом је његова приватност, за коју сматра да не може бити санкционисана законом и прилагођена колективним тежњама. Наравно, суд је пресудио према Статуту, односно у опатову корист. Ипак, економски интерес обе завађене стране и осећање за практично су превагнули, те је овај спор разрешен компромисом 1336. године. Договорили су се да Драгиман може имати врата отворена на погрешном месту куће, али да их може употребљавати само када буде продавао своје вино у подруму. Годишње је дужан да цркви Светог Ивана за њен празник даје четири врча доброг уља.[22]

Продаја вина је, према Статуту, била дозвољена само у тавернама, у којима је *tabernarius* радио за власника вина. Овим занимањем бавиле су се и жене, те је у сачуваним исправама из 14. века забележено име Милославе крчмарице, која је радила заједно са својим мужем.[23]

Како је већ било речи о подрумима и магацинима стамбених кућа у Котору, треба се задржати на једној исправи у којој се говори о сасвим другачијој функцији ових пословних простора. Басе Салвин, у то време которски судија, 1336. године је оптужио извесну Драгају да је изнајмила подрум своје куће проституткама (*meretrix*), а што је против одредбе Статута. Басе је Драгаји понудио да он сâм изнајми подрум, док је Дра-

[22] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 861, 926, 1370.

[23] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, Београд 1980, 71–72.

гаја порицала његове оптужбе: „*Non sunt meretrices.*" Судије Марин Голија и Трипун Бућа (а и сâм Басе де Салвин је у то време био которски судија) утврдили су да је оптужба тачна, те да се проституткама не сме издавати пословни простор. Ако би то Драгаја ипак наставила, Басе има право да их истера и сâм изнајми подрум.[24] Није познато да ли је у Котору у 14. веку било јавних кућа, какве су постојале у већини приморских градова. У Будви су, према њиховом Статуту, *puttane* морале на посебан начин да покривају главу и нису смеле да стану у близини племкиња и монахиња. У Дубровнику су становале у кући која се налазила у једној високој уличици коју су називали *castelletum*, а старешина се звала опатица бордела (*abatissa de bordello*). Њима су долазили ходочасници на путу за Јерусалим.[25] Премда се не зна да ли је у Котору постојала јавна кућа, треба узети у обзир значење назива једне которске чесме Карампана – према *Ca' Rampani*, познатој јавној кући у Венецији у палати породице Рампани. Термин *Ca' Rampani* се већ од 14. века користио у Венецији да означи ланац ових јавних кућа.[26]

Виле которске властеле

Попут становника других развијених урбаних средина, посебно медитеранских, и међу Которанима је постојала тежња за вођењем идеалног живота који је подразумевао и склад са природом.[27] Которска властела је најчешће подизала своје виле

[24] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 1028.

[25] К. Јиречек, Ј. Радонић, *н. д.*, 259–260.

[26] Ј. Ј. Мартиновић, *Сто которских грађуља*, Ријека Црнојевића 1995, 127–129.

[27] Култура грађења летњиковаца и провођења времена у природи била је изузетно висока у Дубровнику, који због тога може само донекле да послужи као модел за прилике у которском дистрикту. О вилама које су градили имућнији Дубровчани постоји обимна литература, међу којом се може издвојити: Н. Добровић, *Дубровачки дворци*, Београд 1947; C. Fisković, *Naši graditelji i kipari XV i XVI stoljeća u Dubrovniku* (poglavlje: *Ljetnikovci i kuće izvan zidina*), Zagreb 1947; I. Zdravković, *Dubrovački dvorci*, Beograd 1951; C. Fisković, *Kultura dubrovačkog ladanja*, Historijski institut JAZU, Split 1966; N. Grujić, *Ladanjska arhitektura dubrovačkog područja*, Institut za povijest umjetnosti, Zagreb 1991; Д. Живановић, *Дубровачке куће и палаче*, Београд 2000.

на обалама испод брда Врмац, у области Тивта и на подручју између Прчања и Тивта. Тимотеј Цизила у 17. веку у свом делу „Златни во" (*Bove d'oro*) пише о селу Тиват где поседе имају „угледни људи, како због љековитости ваздуха, тако због обиља потребних добара". Цизила на више места истиче да на тиватској равници посебно успева винова лоза од чијег грожђа се праве „пријатна вина бијела и црна, веома укусна и најбоља у Заливу"[28].

У првим сачуваним которским архивским писаним исправама често се сусреће помен *sella* и *villa*, односно имања Которана. Не може се утврдити да ли су на њима увек постојале и куће и какве су оне биле. Међутим, некада се помињу и капеле на имањима, што упућују на размишљање да су ту заиста биле властеоске куће намењене за боравак изван града. Куће на селу су у прво време биле предвиђене превасходно за надгледање радова на имању, те се не могу подвести под појам ренесансног летњиковца. Ипак, код најбогатијих чланова которске градске комуне тежња повлачења у природу је могла да се развија и у правцу тражења идеалног места ради интелектуалног рада, али и приређивања гозби и забава. Боравак изван утврђених градских бедема у кућама близу морске обале подразумевао је и мере заштите од напада, те се око имања и кућа, који су се простирали даље од града, налазе и куле и зидине. У архивској грађи сачували су се помени капела властеле и имућнијих грађана на њиховим имањима. Михо Бућа је имао у својим виноградима на Пучу капелу грађену да личи на цркву Свете Катарине коју је саградио Павле Болија. Словенски канцелар Стефан Калођурђевић је саградио цркву Светог Себастијана у својим вртовима, такође на Пучу. Можда је најпознатија властеоска вила тзв. *Tre sorelle* на Прчању. Уз особену и препознатљиву архитектуру која је створила мит о три сестре, налази се са северне стране капела Светог Јеронима. Има правоугаону апсиду, док се у цркву улазило из велике одаје (дворане) палате у приземљу.[29]

[28] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи*, ур. М. Милошевић, Цетиње 1996, 88, 95.

[29] Сматра се да је припадала Бућама, *Историја Црне Горе* 2/2, Титоград 1970, 514–515, док Ц. Фисковић сумња у то. „O umjetničkim spomenicima", 87, нап. 174.

У оквиру властеоских поседа постојали су, поред летњиковца са капелом и имања (најчешће са маслинама, виновом лозом и воћем), и нарочито неговани вртови око куће. Никша покојног Јунија Луке Болица поклонио је 1396. године Трипку покојног Марина Буће свој део острва Страдиоти (Свети Гаврило), односно кућу, врт и појату са земљиштем (*domum ortum et cossaram cum illo terreno*).[30] Врт, као природа коју је човек култивисао и прилагодио себи, постојао је првенствено из економских разлога, али крајем средњег века, а нарочито усвајањем ренесансног концепта живота, уређен и негован врт добија естетско значење. У врту расту одабране биљке, цвеће и воће. У летњиковцима властеле окупљали су се песници како би пронашли надахнуће за своје стихове. Врт, као *simulacrum* природе, био је опште место љубавне лирике. За которског ренесансног песника Ђорђа Бизантија зелени и цветни врт је место у којем га Амор проналази: „Хитњом на цвјетно и зелено мјесто, / што љубавном је опасано драчом, .../ Видјех Амора сада – / Цвјетни ми убод зада...“.[31]

Не би требало занемарити ни Цизилин опис врта и летњиковаца, који се по неким особеностима може уклопити у резултате које је дало истраживање стамбене архитектуре на овом подручју: „...Сви вртови и посједи самих которских племића налазе се ту и они улажу највеће напоре да ту остваре своје приходе. Могу се видјети три или четири веома отмене палате са својим вртовима попут оних у Италији, са стаблима чемпреса, јасмина, рузмарина, ружа и ружиних пупољака различитих врста, уз неколико тврђавица, кула или, како смо то казивали, утврда направљених за одбрану.“ Такође, Тимотеј Цизила говори о неким летњиковцима, те, у свом маниру величања породице Болица, пише о величанственом и раскошном врту са палатом господе кавалира Болица, који се налазио наспрам града. Према његовим речима, врт је пун различитог цвећа, стабла наранце и кедрова. У врту се налази и рибњак. О идеји повлачење из града, ради одмора и уживања, сведочи Цизила: „Ту многопоштовани господин Фрањо Болица често залази ради одмора. Понекад на ово мјесто долази бискуп, ректор и друга господа, јер је оно изнад сваког људског очекивања забавно и пуно сваке раскоши и мајсторства, које је великосушност Болица могла и знала смислити.“[32] Не улазећи у веродостојност сваког детаља, Цизилин запис из 17. века је изузетно важан јер сведочи о ренесансном концепту виле и врта, у којем су се окупљали племићи и високо свештенство, а који се развијао као такав од 14. века и нарочито 15. века.

Вода у свакодневици

Приликом разматрања односа Которана према води у средњем веку, прво што се запажа јесте нарочито географско окружење града. Са западне стране бедема је море, са северне речица Шкурда, са јужне подморски извор Гурдић. Када се томе додају и веома честе падавине, могу се предвидети све добробити и опасности које је вода доносила средњовековним становницима града. У самом граду постојали су бројни бунари, на реци Шкурди млинови, у вртовима канали за наводњавање... У нотарским исправама из 14. и 15. века учестало се у склопу приватних кућа помињу бунари (у једној исправи из 1332. године помиње се кућа код цркве Светог Бартоломеја са степеништем и бунаром),[33] али и као заједнички и јавни. Значај који су грађани придавали бунарима огледа се у њиховом помену приликом лоцирања кућа. Приликом пописа имовине покојног Марка златара 1508. године наводи се и његова кућа код бунара (*il pozzo*) у *contrata S. Martini*.[34]

У Котору је свакако најпознатији извор слатке воде био онај на данашњем Пучу, а по којем је овај терен изван ко-

---

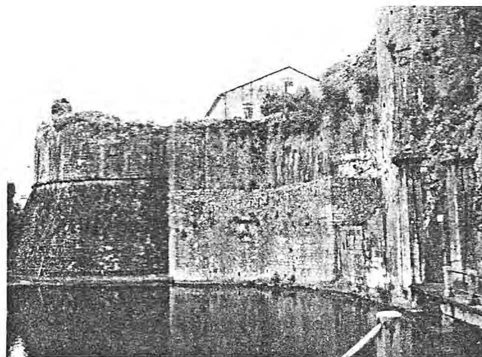
[30] *Kotorski spomenici*, vol. II, 1613; В. Ј. Ђурић, „У сенци фирентинске уније: црква Св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)“, *ЗРВИ* 35 (1996), 24, нап. 76; I. Stjepčević, *Prevlaka*, у: *Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003, 130, 172, нап. 187. О најновијим истраживањима остатака летњиковаца у Тиватском заливу, уп. Z. Čubrović, „Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima kotorske vlastele u Tivatskom zalivu“, *GPMK* L (2002), 199–223.

[31] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија. Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица*, ур. С. Калезић, Цетиње 1996, 70.

[32] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи*, 95–96.

[33] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 213.

[34] ИАК СН 25, бр. 252.



Гурдић са бастионом и јужним вратима града (грађена од 13. до 18. века).

торских бедема добио назив *Puteus* или *Puzo*. О овом извору пише, средином педесетих година 16. века, Иван Бона Болица у својој песми *Опис залива и града Котора*: „Скривен је слатконосни млаз из трске шикнуо густе,/ извор обрастао трском а Пуча зову га људи./ На њему се одасвуд састају да захите воде/ дјевојке њежне у расправи којано прва ће бит."[35] Слична запажања има и бенедиктинац Тимотеј Цизила непуни век касније у свом делу *Златни во* (*Bove d'oro*): „... на око двије миље на морској обали смјештена је једна веома отмена чесма названа Бунар (*il Pozzo*), у близини зелене ливаде. Из чесме теку воде веома укусне и лијепог изгледа, бистре и прозрачне, и њима се свако служи. А посебно због свјежине и мекоће које садрже у себи, слушкиње је преко љета носе у неким великим дрвеним посудама, лијепо израђеним да свако може узети два или три ведра, каква се користе у Италији. Оне их носе на глави, без придржавања рукама, са толико окретности и хитрине да кад их посматраш изгледају као да лете."[36]

Као што се из књижевних извора види, женама је било намењено да се брину о снабдевању домова пијаћом водом. Такође, посао жена је био и да одлазе на реку да перу веш. О праљама на реци Шкурди сачувано је више различитих сведочанстава у писаним изворима. Праље су се окупљале у близини доминиканског манастира Светог Николе, који се налазио изван бедема на реци. Одлазак по воду или прање веша изгледа да је био ризичан за слушкиње које су чешће у тим приликама доживљавале физичке насртаје и злостављања од стране младића, како је забележено у двема судским жалбама из 1476. године. Пишући о млиновима на Шкурди и дрвеном мосту, Тимотеј Цизила даје занимљиво запажање да су се по мосту шетала господа по јутарњој и вечерњој хладовини, а да су понекада то радили и црквени прелати „али не тако често, због тога што обично овдје праље перу робу"[37].

Лирски мотив девојке која је загазила у воду био је веома омиљен у ренесансном песништву и у понеком стиху се препознаје инспирација потекла из реалног призора свакидашњег живота. Которски ренесансни песник Лодовико Пасквалић написао је у првој половини 16. века стихове *Убавом Гурдићу*, у којима се истиче једна изузетна лична емоција настала при погледу на вољену која се купа у Гурдићу: „Кажи, док драгана моја у води нага ти плива,/ или умаче тек голијени бијеле ко снијег,/ да ли и твоје воде необични захвата пламен,/ да ли сагорјеваш ти, мада си студен ко лед..." А затим кроз бол и јад, увек присутан у петраркистичкој поезији, песник уздише: „Камо среће да такав ми призор не зарази очи..." Пасквалић пише и о лепоти девојака (нимфа) које су одлазиле на реку Шкурду, премда са мање личног становишта: „Племенита ријеко, што бујаш из хриди,/ И силазећи носиш данак мору/ С твојим нимфама у љупкоме збору/ Долима цвјетним којим свијет завиди."[38]

Покрај реке Шкурде, у близини бедема, налазили су се бројни вртови. Такође, са друге стране града, на Пучу, у близини манастира Светог Фрање постојали су вртови и виногради. Винограде и вртове је *ad Puteum*, међу многима, имао и Михо Бућа, један од прокуратора који су платили грчке сликаре у Катедрали, који је у својим виноградима на Пучу са-

[35] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија. Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица*, 325.

[36] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи*, 84–85.

[37] *Исто*, 55. Судске жалбе жена које су доживеле злостављања обрадила је L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*. Podgorica 2002, 176, 310–311.

[38] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија. Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица*, 195. 278–280.

градио и црквицу, као и Јелена, ћерка Медоша Драго, која је опоручно оставила честицу *lignum crucis* Катедрали. Которски властелин Трифон, покојног Матије Буђа, 1508. године нагодио се са фрањевцима овог манастира око изградње међе и канала за наводњавање у *contrata Puzo*, где су се налазили и Буђини и фрањевачки виногради. Утврђене су појединости око садње лозе и смокава код граничне међе, а пошто је вода текла из Трифоновог винограда у манастирски, Буђа је пристао да на свој трошак ископа канал на манастирском земљишту и огради га међом.[39]

Исхрана, трговина и сајмови

Поред бунара, у судским исправама се, приликом лоцирања кућа, среће још један појам – пекаре (*furnum*). Снабдевале су град хлебом и биле од суштинске важности за преживљавање становника. Често су се налазиле покрај цркава, па се Свети Јаков и помиње са епитетом *ecclesia S. Jacobi de furno*. Пекаре су се такође градиле и покрај властеоских и грађанских домова. У четвртој деценији 15. века помињу се которски пекари Радослав, Трипун, Никола.[40] Као што су биле дужне да снабдевају домове имућних Которана водом, посао слушкиња је био и да доносе хлеб из пекара. Године 1326. слушкиња Радуља се обавезала которском лекару на службу и у уговору су посебно истакли да јој је задужење да доноси воду и односи хлеб да се испече у пекару.[41]

О тадашњој уобичајеној исхрани Которана писани извори не говоре много. Међутим, о неким најважнијим прехрамбеним намирницама може се сазнати посредно, првенствено на основу учесталости њиховог помена као трговачке робе и извозног артикла. Котор је извозио со, вино и воће, док је из Србије и Зете увозио стоку, суво месо, маст, сир, мед. Од воћа се најчешће у исправама помињу смокве (*ficus*), засађене у виноградима и вртовима.[42] Свакако најважније животне и трговачке намирнице, за које су постојале посебне царинске и друге законске одредбе, биле су жито, со и вино.

Сасвим сигурно је риба често била на которским трпезама, као што се и занимање рибар често среће у исправама. На риболов је постојао законом утврђен порез који је наплаћиван, а од којег су приход убирале которске кларисе. Поред рибе, важан прехрамбени артикал, нарочито у исхрани морнара, било је усољено свињско месо.[43]

Прехрамбена и друга трговачка роба продавала се углавном у дућанима и на которским трговима. Једном седмично у граду се спајала трговина, религија и забава. Традиционално је недеља била дан када су се у Котору окупљали грађани и сељаци ради трговања, све док средином 15. века, алудирајући на савест и побожност верника, црква није увела забрану пословања одређеним празничним данима и променила одржавање трговачког сајма у суботу.

Главна места на којима су се грађани окупљали ради међусобних сусрета, пословања и забаве били су градски тргови, средишта урбаног живота. Као најважније тачке града, цркве Светог Трипуна и Свете Марије Колеђате имале су и своје велике тргове. На *Platea sancti Triphonis* окупљала се которска властела, док је трг пред конкатедралном црквом Свете Марије *de flumine* био намењен грађанима и пучанима. Трг поред главних морских врата од града, познат у средњем веку као заједнички (*platea communis*), користили су и племићи и грађани, али и војска и странци.

Године 1435. которска општина је, према жељи цркве, одредила црквене празнике који треба да се прослављају нерадно.[44] Одредба коју је издао бискуп Марин Контарено све-

[39] Архивски подаци о овим активностима Миха Буће, в. *Kotorski spomenici*, vol. I, бр. 662; vol. II, бр. 723, 1613; о Јелени Драго, в. *Kotorski spomenici*, vol. I, бр. 1132; vol. II, бр. 317, 958. Исправа из 1508. г. ИАК СН 25, бр. 307.

[40] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 187; ИАК СН 5, бр. 644 и 813.

[41] „*...portare aquam ad sufficientiam domus sue, portare ad furnum et reportare domum suam panem...*“, в. *Kotorski spomenici*, vol. I, бр. 71.

[42] *Kotorski spomenici*, vol. II, бр. 644, 873, 1017, 1243; ИАК СН 6, бр. 168 и 894.

[43] G. Čremošnik, „Kotorski dukali i druge listine“, *Glasnik ZMBH* XXXIII–XXXIV, Sarajevo 1921–1922, 158; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 146; К. Јиречек, Ј. Радонић, *Историја Срба II*, 249–250.

[44] И. Синдик, *н. д.*, 141.

чано је прочитана приликом велике мисе са портала цркве Светог Трипуна, да би онда била и причвршћена на главна врата Катедрале. Бискуп је прописао низ црквених празника током којих није смело да се ради, те су све радње у граду морале да буду затворене. То се односило и на недељу, као традиционални трговачки дан. Према одредби, осим прослављања појединих светитеља, празнични дани су били три дана Божића, 31. децембар, као последњи дан године, три дана Ускрса, све недеље у години, Спасовдан, *Corpus Christi*, три дана за Духове и Велики петак. Да је овај пропис остао без правог резултата сведочи податак да је которски бискуп 1436. године морао да запрети и казном изопштења свим грађанима Котора који би радили за време празника. Ипак, све до 1443. године у Котору су се задржали недељни сајмови. Недељом би редовно долазили сељаци из околине и износили на продају своје производе. Такође би присуствовали и великој миси у Катедрали. Недеља је традиционално био дан када су се град и село зближавали по многим основама. На примеру овог сајма могу се уочити особености живота 15. века у једној градској комуни, који је спајао град и село у оквиру трговине, забаве и поштовања култова. Коначно укидање недеље као трговачког дана уследило је тек пошто је један проповедник припремио верника на ту промену. У питању су проповеди малог брата Николе Задранина, које су одржаване током зиме 1443. године у Катедрали. Фра Никола је жаром у проповедању успео да пробуди савест и најокорелијих которских трговаца. Оваква појава проповедника који су своје беседе усмеравали против материјалних добара, од половине 15. века забележена је у италијанским градовима. Након проповеди малог брата, кнез Леонардо Бембо је сматрао да је могуће увести нови закон о трговању. Током заседања Малог већа о овом питању, пред провидуром се појавила депутација которске властеле и пучана са захтевом да се закон не донесе, јер ће значити потпуни крах которског сајма. Преокрет је настао када је у дворану за већање ушао которски бискуп Марин Контарено са фра Николом из Задра. Запретили су највећим црквеним казнама ако би се Которани држали *contra timorem Dei et honorem mundi*. Коначно је донет закон да се недељни сајам ограничи на предмете дневне употребе. Одржавање великог которског сајма је померено са недеље на суботу. Међутим,

последице су биле далекосежне и градска трговина је почела да јењава. Од тог времена све више напредује недељни сајам у Херцег Новом.[45]

Прослава патрона града и витешка такмичења

Свечане прославе црквених празника имале су највећи значај за градску комуну, јер су представљале видљив знак напретка, угледа и побожности града. Грађани су веома радо и у великом броју учествовали у процесијама, прославама и витешким такмичењима.

У которским средњовековним писаним документима мало података је сачувано о црквеним процесијама и прославама светитеља. Због значаја који је имала за град, свечаност прославе патрона Котора је нешто више заступљена у изворима. Тада би цео град узимао учешће у церемонији. У Котору је, као и у другим градовима са муниципалним уређењем, постојала нарочита повезаност између катедралне цркве и града, односно которске општине. Сви важни грађански и црквени документи, као што су тестаменти и инвентари црквених добара, чували су се у ризници Катедрале. У веома значајним приликама Велико и Мало веће је држало седнице у цркви Светог Трипуна или *sub lobia sci Tryphonis*. Велики део јавних послова одвијао се на тргу пред Катедралом. Пред црквом Светог Трипуна оглашавале су се и све судске и законске одредбе.[46] На који начин се истицала повезаност градске општине, њеног светитеља заштитника и цркве, може се добро сагледати у садржају једног декрета из 1413. године, који прописује услове за улазак у братовштину капитола каноника Светог Трипуна у катедралној цркви. Након речи како је побожност према Богу надахнула Капитол которски да покаже пут народу, следи: „...Њима се чинило похвално да се обрате на хвалу његову и вјечно управљају и живима и мртвима у Катедралној цркви Св. Трифуна, чија је слава читавом граду донијела божанску милост, да

[45] A. St. Dabinović, *н. д.*, 82–83, 94, 136–137.

[46] О односу которске средњовековне комуне и цркве, уп. I. Stjepčević, *н. д.*, 9; И. Синдик, *н. д.*, 139–146.

се увећа божански култ и тај чувени светац излије на Которане своје милосрђе и заштити их од свих несрећа, и одржи их у светом налогу.“[47]

О обичају прослављања празника Светог Трипуна, први сачувани писани извор јесте закон из 1417. године: *De ceremonia fienda seu offerenda in solemnitate Beatissimi Martyris Sancti Triphonis, Protectoris Civitatis Cathari per Officiales ipsius Civitatis.* Будући да се у документу наводи да се процесије по граду одржавају према старом обичају (*secundum antiquam consuetudinem*), може се претпоставити да су у главним цртама задржани обичаји из много ранијег периода. У статутарној одредби се истиче: „...И будући да чуда св. мученика Трифуна нијесу ни мала ни безначајна, он јесте и био је заштитник овог града. Њему би се чинило незахвалним ако му неки племић или главар овог града не би указао почаст и обред. Стога, да се не би увриједила светост бл. Мученика, већ да се овом граду помогне и да буде од добра на боље, племићи овог града су хтјели достојно и корисно, на доље поменуте начине да то обезбједе....“[48]

Током свечаности Трипуњдана, у част Бокељске морнарице, приређивани су обеди, тзв. *le tavole di San Trifone*. Након што би морнарица симболично примила власт у своје руке како би се старала за сигурност града, један градски судија би 2. фебруара припремио свечани обед испред Колеђате, а други судија следећег дана пред Катедралом. Према речима млетачког провидура Моисеа Рениера, 1525. године, на овим банкетима се пило пуно вина и изговарале су се здравице „...*et cum dicto vino tutti stanno secondo il loro costume et parlare su zdravize*“[49]. Након свечаног обеда уследила би и процесија, односно пренос светих моштију из разних цркава у Катедралу. У процесији је ношена Пресвета глава светог Трипуна по граду, са литанијама и свечаним опходом, уз пратњу племића и грађана који су носили у рукама воштане свеће. Након повратка процесије сви који су носили свеће треба да даруј восак Катедрали на част мученика светог Трипуна. Восак се предаје архиђакону и прокуратору за обнову Катедрале и за украшавање реликвија.

Уочи и на дан прославе празника Светог Трипуна пред Катедралом је извођено коло светог Трипуна. Његове фигуре, које се и данас играју, показују елементе средњовековних обредних игара. Коло се некада изводило и у самој цркви, пошто је сачувана одредба из 1425. године која забрањује играње и певање у цркви. У суседном Дубровнику се уз звуке фрула играло у Катедрали уочи дана Светог Влаха, док се испред цркве играло на сам дан прославе.[50]

Елементи витешке културе у Котору током касног средњег века могу се запазити у одржавању турнира (*giostra*). *Giostra*-у је приређивала Бокељска морнарица на празник Светог Трипуна. Победник турнира би добијао награду од двадесет дуката. Осим на Светог Трипуна, витешке игре су, након прихватања венецијанске врховне власти, одржаване испред градских зидина и на празник Светог Марка. Млетачка Сињорија је одобрила два плашта, у вредности од двадесет дуката, да се поклоне победнику у стрељању на дан светог Марка и победнику у гађању на празник Светог Трипуна.[51] Није познато на ком су месту одржавана ова такмичења, а претпоставља се да је оружје бивало поређано, према тадашњем обичају, у клаустру неког од манастира или у вестибилу Катедрале.

Међутим, о једном такмичењу у гађању са многим појединостима обавештава нас двадесетих година 17. века Тимотеј Цизила у свом *Bove d'oro*. Може се претпоставити да су такмичења сасвим слично изгледала и током касног средњег века, будући да имају дугу традицију. На ушћу речице Шкурде у море у Цизилино време налазила се лођа, која се надовезивала на бедем према кули, испод које су младе тобџије училе да гађају. Даље од овога се протезао мост од хриди са шеталиштем на којем су се, у време карневала, господа у свечаним одорама на арапским и турским коњима такмичила у гађању

[47] *Monumenta Montenegrina VI*, 236–237.

[48] *Исто*, 240–241. И. Стјепчевић доноси превод документа, *н. д.*, 48–50.

[49] G. Gelcich, *Storia documentata della Marinerezza Bocchese*, Ragusa 1889, 44. Реч здравица је била позната Млечанима који је често употребљавају када описују словенске гозбе – в. К. Јиречек, Ј. Радонић, *Историја Срба II*, 293, нап. 213.

[50] К. Јиречек, Ј. Радонић, *н. д.*, 293–294; М. Илијин, „Народне игре у Боки Которској“, *Споменик САН* CIII (1953), 249–254.

[51] G. Gelcich, *н. д.*, 42–45; I. Stjepčević, *н. д.*, 55; A. St. Dabinović, *н. д.*, 84.

дрвене лутке *quintana*. Цизила напомиње да се то чини ради разоноде и задовољства господе и њихових дама, које посматрају такмичење са градских бедема. Витез који би победио добијао је новчану награду и плашт, али и могућност да до своје куће буде праћен једним свирачем који би весело ишао испред њега и свирао.[52]

У Котору је, као и у другим градовима у 15. веку, и међу пучанством било снажно развијено осећање за витешко понашање, а услед страха од турске инвазије и ширења исламске вероисповести створена је и потреба да се оно у стварном животу спроводи. Године 1477. водио се у Котору један процес,[53] који одсликава друштвене односе на овом подручју и нарочито права која су жене имале пред судом, односно у којој се мери уважавала њихова реч. Догађаји, који ће овде бити укратко описани, важни су и за ову тему јер говоре о нечему што би се условно могло означити као опште место у тзв. витешком понашању на овом подручју, а то је спасавање девојке да не падне у руке Турчину. Наиме, отац, Радич Младиеновић из Стрпа (област херцега Влатка) продао је своју ћерку турском субаши у Сјеници, да би се ослободио заточеништва. Пераштани, предвођени извесним Стјепком и ковачем Дабижином, кренули су лађама, а потом и коњима, да ослободе девојку да не оде у ропство (*reddimerent dictam puellam, quod ne iret in captivitatem*). Под Бијелом су Пераштани пресрели двојицу која су водила девојку субаши, одвели их у Котор и бацили у тамницу, а девојку вратили мајци. У Котору је поведено суђење да ли су ова двојица мартолози, тј. хришћански пребези из крајева који нису били под турском влашћу, а који су отишли у турску службу да пљачкају хришћанско становништво. У горњој дворани которске палате водило се суђење, али и у соби за мучење *in camera torture*. На крају су осумњичени ослобођени, изјавивши да су водили девојку по њеној молби (*conducebat dictam puellam ad suas preces*).

---

[52] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи*, 87–88.

[53] На основу докумената из архива у Перасту овај догађај је представио: P. Butorac, „Proces o martolozima 1477. godine u Kotoru", *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku I*, Dubrovnik 1952, 133–144.

Болести и лечење

Као што смо могли да уочимо, живот града се огледао у свом најсјајнијем виду у свечаностима, када би сви грађани узимали учешће сходно свом друштвеном статусу. Надметања у физичким активностима доносила су победницима сјај, успех, задовољство и популарност међу дамама. Занимање за телесну снагу и спретност у руковању оружјем проистицало је из сталних ратних опасности. Међутим, средњовековни човек је показивао и велику бригу за своје телесно здравље. Опасности које су доносиле болести, посебно смртоносне епидемије, стављале су у први план здравствену културу града, али и поштовање светитеља заштитника од појединих болести. Тестаменти, нарочито они писани за време епидемије куге, сведоче веома живо о душевном стању људи уплашених од смрти и од неизвесности које доноси чистилиште.

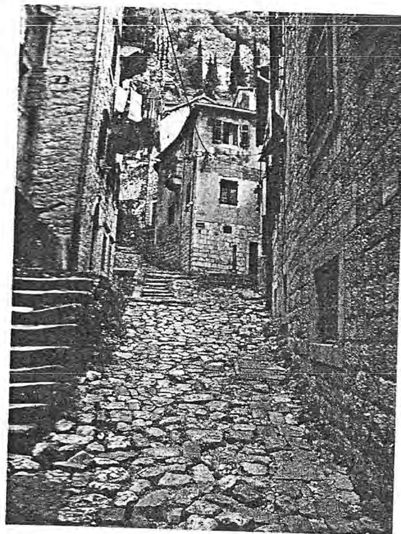
Било да је лекове прописивао апотекар, лекар или травар, лечење је најчешће подразумевало коришћење лековитог биља. Вртови апотекара су се налазили на Крепису. Три инкунабуле са медицинском тематиком које се данас чувају у Которској бискупији,[54] сведоче о главним темама интересовања средњовековних људи о питању медицинске праксе. Прва говори о деловању противотрова у пракси чувених лекара, друга представља збирку лекова чији је аутор апотекар (*aromatarius*) Паулус Суардус, а трећа књига, изузетно занимљива, намењена је лекарској пракси „од главе до пете", како се и истиче у њеном називу.

Познавање лековитих својстава трава имало је у Котору дугу традицију. Околна брда су обиловала разноврсним биљем, те рана појава апотекара и апотеке у граду не зачуђује. Први помен апотекара је ограничен годином 1326, из које потичу прве сачуване исправе которског нотаријата. Може се претпоставити да су апотекари радили у Котору и раније, будући да се у другим далматинским градовима помињу у последњим деценијама 18. века. Которски апотекари су углавном били Ита-

---

[54] M. Milošević, *Inkunabule i postinkunabule Kotorske Biskupije*, у: *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Podgorica–Beograd 2003, 512.

лијани, док је Которанима било забрањено да буду апотекари у свом граду.[55]


Улица градске четврти Крепис – на брду Свети Иван.

У 14. и 15. веку зграда апотеке се највероватније налазила у Креписy у близини цркве Свете Марије Колеђате. Данас се на палати Грубоња, која у основи потиче скраја 16. века, налази узидан рељеф, највероватније амблем апотеке, са представом лобање кроз чије очне дупље излазе змије, испод је преломљена бутна кост са мишом, гуштером и корњачом.

Поред которских градских апотекара, може се доста поуздано претпоставити да су се апотекарством бавили и монаси у својим манастирима. Било је уобичајено да манастирски редови имају своје сопствене апотеке, намењене лечењу болесне браће. Познато је да су се у Котору фрањевци бавили траварством, јер су према својој Регули имали обавезу одржавања апотеке у манастирима.

Траварство је било блиско и обичним, односно медицински необразованим људима. Поред градског апотекара и фрањеваца, у которском дистрикту траварством су се често бавиле жене, те је у народу било снажно присутно веровање у чудотворне моћи ових „вештица". Цизила је забележио како кружи прича да се на Ловћену „у одређено доба године скупља велики број вјештица и других злоћудних жена са све четири стране свијета, гдје оне обављају предсказања и бацају своје чини, а оне које се касно овдје појаве, демони сурово кажњавају"[56].

Окренутост биљу као извору лечења, запажа се и у которској ренесансној поезији. Лодовико Пасквалић у 16. веку пише песму свом болесном пријатељу Камилу Драгу, у којој се обраћа за помоћ античком богу исцелитељу Аполону Фебу да га излечи лековитим биљем. Такође, песник помиње и магију као помоћ за љубавне патње, али која код њега не делује, већ његов бол може да се умањи само „лијепом госпом" са „љувеном облогом".[57]

Један од најснажнијих катализатора страха у касном средњем веку била је епидемија куге, ендемична од 1348. године. Она неповратно мења начин живота средњовековне Европе, утичући на манифестације побожности и нарастање наде у божанску интервенцију и посредништво светитеља заштитника. Нарочито у 15. веку, прослављање светитеља заштитника од куге добија своју потпуно уобличену форму, како у црквеној пракси тако и у иконографији представа ових светитеља.

Слика о измењеном животу људи, страху Которана током епидемије куге, може се стећи читањем тестамената и сведочењима очевидаца почетком 16. века. Посебну динамику ствара садржај и ток излагања у овим тестаментима, који се јавља као потпуно измењен од уобичајене Статутом и традицијом прописане форме. Од јуна до децембра 1503. године сачувано је више тестамената на основу којих се несумњиво закључује да је то било време снажног харања куге. Због страха од заразе, у ово време су прихватане као важеће и опоруке које нису потписали сведоци, као у случају опоруке Луције, удовице Ђука Смолоновића, када је свештеник Трипун де Пасквалибус посведочио да је видео Луцију на балкону и да га је она звала у кућу да опоруку потпише, али се он није усудио, због страха од смртоносне болести.[58] Према динамици описивања догађаја који су пратили састављање опорука током трајања ове епидемије, издваја се испитивање сведока у вези са опоруком једне доминиканске трећереткиње. Луција *piçocara* је саставила опоруку за време трајања куге у граду. Део своје ку-

[55] О апотекарству у Котору, в. Р. Ковијанић, И. Стјепчевић, *Културни живот старога Котора* (XIV – XVIII вијек), књ. II, Цетиње 1957, 59–69; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 75–78.

[56] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи*, 52–53. О забележеним догађајима везаним за деловање „вештица" у нешто каснијем времену, уп. П. Шеровић, „Неколико архивских података о вјештицама", *Прилози КЈИФ* 3–4 (1958), 149–153.

[57] *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија. Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица*, 181, 310.

ће у *contrata S. Maria di fiume* завештала је доминиканском манастиру Светог Николе, али у међувремену се опорука изгубила, па је због тога затражено испитивање сведока. Изјаве сведока, которских властелина, говоре о њиховим најдубљим страховима, који су утицали на њихово понашање, које би вероватно било другачије у нормалним околностима. Бућа, први сведок, дао је изјаву како га је Луција позвала да потпише опоруку, али јој је он рекао да нађе састављача опоруке, свештеника Зуана Граса, да то уради. Да би се сусрео са осталим племићима и поразговарао о ситуацији, Бућа је отишао до лође на тргу пред Катедралом. Властелини су му потврдили како су по кућама већ многи заражени од куге, а међу њима је и служавка поменутог свештеника. Тада се појавила и Луција, поново тражећи од Буће потпис, јер није могла да оде код свештеника, пошто му је служавка оболела. Бућа је, због сумње и страха да је ипак унела опоруку у заражену кућу, одбио да потпише, а потом, заједно са племићима, грубо отерао Луцију даље од себе. Према изјави сведока Ивана Боне, Бућа ју је отерао речима: „Одлази!“ (*Ande, ande via*), јер се плашио куге. Бућин брат је изјавио како му је на тргу Светог Трипуна Луција много тога испричала, али се он садржаја разговора баш не сећа најбоље, јер је тада био у великом страху од куге.[59]

Тестаменти писани у лето 1503. године садрже разна обавештења о заразе која влада у граду. На почетку своје опоруке Петруша, удовица Илије Бранковића из Котора, изражава свој страх од куге и каже да у граду има пуно мртвих. Петруша саопштава жељу где треба да сахране њу и њену децу, ако би умрла од заразе. Приликом одређивања наследника потресно се набрајају у градацији све могућности, ако би претходно одабрани ипак постали жртве куге.[60]

У време епидемије куге људи су масовно напуштали град Котор (*omnes ex civitate fugiebant epidemiam*), што се може закључити из исправе из 1430. године.[61] У парници, која се водила 1432. године око тестамента умрлог од куге, каже се да су

[58] ИАК СН 23, бр. 595, 602. Препис исправе доноси Л. Блехова-Челебић, „Помени куге у которским нотарским исправама 1326–1503“, *Историјски записи* LXXV, бр. 1–2, Подгорица 2002, 47–48.
[59] ИАК СН 23, бр. 667–671.

Судско-нотарска исправа о случају опоруке доминиканске трећеретkиње Луције; писане за време епидемије куге 1503. године.

због куге сви племићи побегли из града (*tuti lv zintilhomeny jera schampady de for a per la chaxon de la pesste*).[62] Богатије племићке породице обезбедиле би брод, на који би се укрцали и побегли у случају појаве куге. Опоручитељи су понекад остављали и велика

[60] ИАК СН 23, бр. 605. Препис документа објавили су С. Мијушковић и Р. Ковијанић, *Грађа за историју српске медицине*, Београд 1964, 126–127, бр. 210.

средства да се читају молитве за спас од куге, а некада и целокупну своју имовину даривали цркви у којој је требало да почивају са породицом. У једној опоруци од 16. јануара 1498. године завештана је целокупна имовина да се стално читају молитве за спас од куге и наглашено је да се од овога може одступити само у случају ако би се куга појавила и људи побегли из града.[63]

Године 1432. вођен је судски процес у којем Маруша, удовица Марина Косамор, тражи суму новца од куће коју јој је покојни Симик Болица оставио. Маруша је служила Симика док је био заражен од куге и каже да је тада гледала смрти у очи: „...*che ly servuy in sua grande neçessitt in tempo de pedimia guardando mia morte a ly hochy*...“[64].

Осим у периоду куге, када се због страха у опорукама јасније може препознати лична нота, и у мирнијим временима у граду људи понекад исказују своја осећања састављајући завештања. Један изузетан пример личне жеље и емоције, исказани су у тестаменту Михаила, покојног Николе Бућа, из 1487. године. Његова жеља је да буде сахрањен пред вратима цркве Светог Трипуна где се деца играју орасима на рупе[65]. Жеља једног средњовековног властелина је да место његовог укопа буде најславнији градски трг и његова Катедрала, али то место за њега има и једно сасвим лично значење, као место где деца проводе време у игри. На главном тргу пред которском катедралом, на месту његовог гроба, наставиће да се прожимају јавни градски и приватни живот.

[61] ИАК СН 4, бр. 15–17.

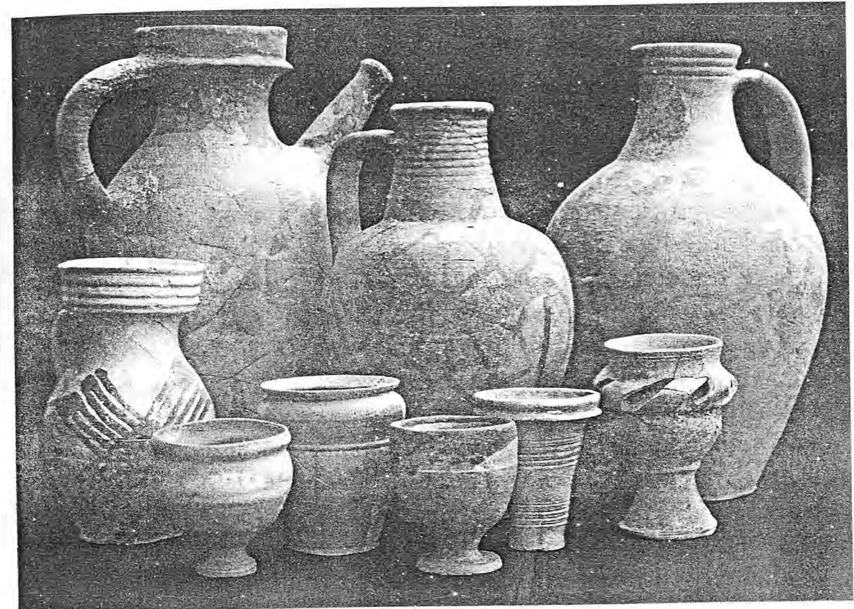
[62] ИАК СН 4, бр. 570–576.

[63] ИАК СН 23, бр. 541.

[64] ИАК СН 4, бр. 550–557. Вероватно је реч о епидемији која је трајала 1422. године, како се види из друге исправе о истом процесу, ИАК СН 5, бр. 637. Препис исправа објавили су С. Мијушковић и Р. Ковијанић, *н. д.*, 72, 74, бр. 76, 82.

[65] ИАК СН 23, бр. 565.

КАКО СЕ ЈЕЛО



ЈЕЛО И ПИЋЕ

Срби су се у средњем веку дуго држали своје традиционалне словенске хране. У столећима по досељењу на Балкан о њој нема података. Има их више од времена Стефана Немање, а у 13. и 14. веку уочљиви су утицаји с грчког Истока и латинског Запада.[1]

Међу намирницама, неке су биле биљног, а неке животињског порекла. У прве је спадао, пре свега, хлеб. Добијао се од житарица, од којих су гајене: пшеница („frumentum"), јечам („de sorgo", „sorgum sive saggium"), просо („panicum", „milium"), раж („secole"), овас (зоб), спелта („triticum spelta") и сирак. Ради постизања већих приноса, а вероватно и из других разлога, приликом сетве често се мешало семе две врсте житарица. Тако се од пшенице и јечма добијала „сумјешица", од пшенице и ражи „суражица". Семе очишћених житарица земљорадници су држали у исплетеним кошевима, дрвеним сандуцима, врећама, у својим кућама, или у земљи у озиданим јамама.[2]

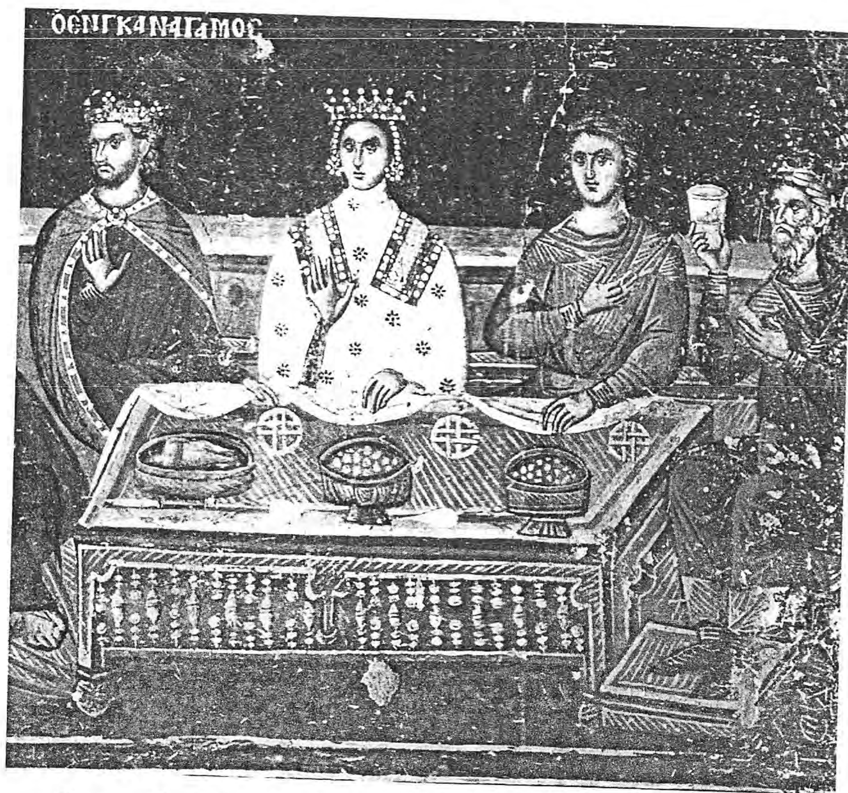
Као и у другим земљама средњега века, и у Србији зависни сељаци били су дужни да дају владару или феудалном господару десетак од жита.[3] Наравно, житом се трговало. Не улазећи овом приликом у трговину, напоменућемо само да је извоз жита из средњовековне Србије био слободан. Краљ Душан

---

[1] M. Spremić, „L'alimentazione nei paesi balcanici. L'esempio della Serbia dal XIII al XV secolo", *Alimentazione e nutrizione secc. XIII–XVIII*, Istituto Internazionale di Storia economica „F. Datini", Atti della „Ventottesima Settimana si Studi", Prato 1997, 277–284.

[2] М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Историјски институт, Београд 1973, 98–103, 129–131.

[3] *ЗС*, Београд 1912, 411, 455, 614, 680, 767.



Трӣеза, Свадба у Кани, Солун, Св. Никола Орфанос, 1315–1320.

дозволио је Дубровчанима „да си купују жито по земљи и по градовех краљевства ми свободно“.[4] Ипак, Србија није била велики извозник жита. Претежно планинска земља, тек крајем 12. века стекла је јужније и плодније крајеве, па је земљорадња добила већи значај. Приморски градови под српском влашћу били су случај за себе. Српски владари признавали су им аутономију, а они су били њихови верни поданици. Али, водећи сталну бригу о снабдевању животним намирницама, нису дозвољавали слободан извоз најважнијих прехрамбених производа.

Да би се добио хлеб, жито се морало најпре самлети. Млело се у малим, кућним, ручним жрвњевима („paria macinarum a manu“), воденицама и млиновима. Воденице и млинови били су у власништву владара, властеле, манастира, градова, обичног света. Црква их је добијала од владара, заједно са селима и људима. Манастири су чак имали нека монополска права. На поседима бањског властелинства, млинари, који су имали своје млинове, били су дужни да оправљају манастирске млинове и да за њих секу жрвњеве.[5] Цар Душан је у оснивачкој повељи за своје Св. архангеле у Призрену одредио: „И нико да не постави млина на црквеној земљи. Ко ли га постави, да плати пет стотина перпера, и млин да му се узме.“[6] Није било манастира који није имао своје воденице и млинове.

О режиму мељаве има нешто података за Приморје. Которска општина имала је млинове у Грбљу, које је издавала у закуп. Уредила је и редослед мељаве: млинар је морао да меље редом, како је ко доносио жито.[7] И у Будви „млинар или млинарка“, што показује да су се овим послом бавиле и жене, морао је да меље жито редом. Од ујма, половина је припадала власнику млина, а половина млинару. Овај је био дужан да спава у млину, а ако би се десила нека крађа, био је дужан да накнади штету.[8]

Многи млинови нису припадали једном власнику већ су били ортачки. Цар Душан дао је манастиру Трескавцу „у Бижданех половину воденице“, а краљ Милутин је поклонио

[4] *Monumenta Serbica*, 119.

[5] Љ. Ковачевић, „Светостефанска хрисовуља“, *Сӣоменик СКА* 4, Београд 1890, 6; *ЗС*, 627. Превод повеље: *Задужбине Косова*, Призрен–Београд 1987, 315–322; Г. Шкриванић, „Властелинство Св. Стефана у Бањској“, *ИЧ*, Београд 1956, 177–199.

[6] С. Мишић – Т. Суботин-Голубовић, *Свеӣоарханђеловска хрисовуља* (даље: *Свеӣоарханђеловска хрисовуља*), Историјски институт, Београд 2003, 100; Ј. Шафарик, „Хрисовуља цара Стефана Душана, којом оснива манастир Св. Арханђела Михаила и Гаврила у Призрену“, *Гласник ДСС* 15, Београд 1862, 288; *ЗС*, 692. Превод повеље: *Задужбине Косова*, 345–354; Р. Ивановић, „Властелинство манастира Светих Арханђела код Призрена“, *ИЧ* 7, Београд 1957, 345–360; 8, Београд 1958, 209–253.

[7] *Statuta et leges civitatis Cathari*, Venezia 1616, 171–173, 185.

[8] Š. Ljubić, *Statuta et leges civitatis Buduae, civitatis Scardonae et civitatis et insulae Lesinae, Zagrabiae*, 1882, 98–99. Превод: *Средњовјековни сӣаӣуӣ Будве*, с италијанског превео и предговор написао Н. Вучковић, прир. М. Лукетић и Ж. Бујуклић, Будва 1988, 21–22. Превод статута издат је и 1970: Н. Вучковић, *Средњовјековни сӣаӣуӣ Будве*, Будва 1970, 51–114.

Липљанској епископији „половину сваке воденице“ које је имао на изводу Родимском[9]. Млин се делио на делове, а у оним ортачким редовници су имали свој дан или ноћ у недељи за мељаву. Број млинова не може се ни приближно утврдити, чак ни на манастирским властелинствима, јер се, на пример, наводе поседи „с млиновима“. Тек први турски пописи дају ближе податке о броју млинова, јер се на сваки жрвањ плаћао порез. У области Бранковића 1455. године на 14.486 кућа долазило је 388 млинова, што значи да је на 37 домова био по један. У Браничеву је 1476. на 4.619 кућа било 98 млинова, тј. на 47 домова један млин.[10] Највише млинова било је на Косову, најкултивисанијој и најгушће насељеној области српске средњовековне државе.

Од брашна се месио хлеб. Најбољи је био пшенични, али се месио и од „сумјешице“ и „суражице“ и сматрао се још увек добром храном код сиромашних слојева. То се не може рећи за хлеб добијен од јечма, који је важио за веома скромну храну. Још лошији је био овас, који је углавном служио за исхрану коња, а људи су га јели само у невољи. Сирак има крупније зрно од многих житарица, али је хлеб од њега црн, сабијен и неукусан. Просо је случај за себе. Самлевено или цело, кувало се у води или млеку и тако се добијала каша („farinata“). Могла се добити и од других житарица, сматрана је укусном храном, а спремала се у сељачким кућама и у манастирским кухињама. У Хиландарском типику предвиђено је да се једе у петак прве недеље васкршњег поста.[11]

Хлеб се месио као погача („focacia“) или с квасом, од тзв. киселог теста. Сматра се да је погача старија, јер је у многобожачко време приношена на жртву, а касније, божићна чесница месила се као погача. Да је мешење погаче било распрострањено сведоче изворни подаци с Приморја. Тамо су сељаци-наполичари давали власницима земље „на поклон“ погачу о Божићу, Васкрсу или неком другом празнику. Постоји,

[9] *ЗС*, 634, 666.

[10] С. Мишић, „Унутрашње воде и њихово коришћење у средњовековној Србији“, Додатак *ИГ* 1–2, Београд 1990–1992, 50–51.

[11] *Хиландарски типик*, изд. Д. Богдановић, Београд 1995, 23 (превод 70).

међутим, изворни податак који сведочи да се и у средњовековној Србији месио хлеб од киселог теста. У оснивачкој повељи за манастир Св. арханђела цар Душан је одредио: „И оброк хлебни и вински, као што је узаконио Свети краљ у Бањској; и да се даје *кисели хлеб* свима једнако; у среду, и у петак, и у понедељак, једном дневно хлеб, а вино изјутра и увече.“[12]

Хлеб се пекао или на огњишту или у пећима. Како су се, временом, српски средњовековни градови све више развијали, у њима је било професионалних пекара. Куриозитета ради наводимо да је у Новом Брду радила „Јасина пекарица“.[13] Просто задивљују строге одредбе о продаји хлеба у средњовековној Србији. Деспот Стефан Лазаревић, у своме познатом Законику о рудницима из 1412. године, одредио је да лош хлеб који пиљарица продаје рудари нису дужни да плате. Исти „закон“ важио је и за сир, воће, сочиво и рибу. Посебним чланом био је забрањен прекуп хлеба и брашна, а није дозвољавано удатим женама да продају хлеб, со и воће. То су могле да чине само „сироте“, тј. удовице, да би се на тај начин издржавале.[14]

Поред хлеба и погаче, у изворима се помиње и двопек („biscottus“), који су нарочито користили поморци на путовањима, јер је могао дуго да се одржи. Виши облик кулинарске вештине била је пита, од развученог теста, испуњеног сиром или месом. Омиљена је код свих балканских народа: под тим именом знају је не само Срби већ и Грци, Румуни, Мађари.

Поред хлеба, у немањићкој Србији биле су биљног порекла и друге важне намирнице, пре свега поврће и воће. Поврће се гајило у „вртовима“, који су били у окућници на селу, а на Приморју око градова, значајних потрошачких центара. Владари и властела поклањали су манастирима поседе „с вртовима“. Како се у изворима помињу „водовађе“, „бразде“ и „ваде“, у средњовековној Србији било је наводњавања, а ло-

[12] *Светоарханђеловска хрисовуља*, 111.

[13] Д. Ковачевић-Којић, „Прилог проучавању занатства у Новом Брду и околини“, *Зборник ФФБ* 8–2, Београд 1964, 527.

[14] Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962, 53; Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића“, *Споменик САНУ* 126, Одељење друштвених наука, књ. 24, Београд 1985, 21–23.

гично је претпоставити, пре свега, вртова.[15] У ћириличким текстовима поврће се назива заједничким именом „зеље". У њега су спадали купус, црни и бели лук, ротква, репа, бундева, бостан. Лук и ротква називани су „жуто зеље".[16] Од махунарица највише су се гајили сочиво или леħа, затим боб, грашак „сланутак", чак и мак, а Б. де ла Брокијер прича да око Ниша „много расте пиринач".[17]

У средњовековној Србији успевало је разно воће, и то све више како се држава ширила на југ. Манастири су добијали поседе „с воћем". Ораха је нарочито било у Метохији; ту се и развило познато насеље Ораховац. На поседима Св. арханђела у Призрену било је много дудињака, јер се у томе крају гајила свилена буба. У Србији су гајене још крушке, трешње, вишње, јабуке, шљиве, оскоруше; у Приморју: лимун, поморанџа, нар, смоква, бадем, лешник, шипак. Као и поврће, воће је продавано на пијацама, нарочито у градовима. Новобрдски закон водио је рачуна о квалитету воћа, а строго је био забрањен његов прекуп. Воће се по Србији јело свеже, али и сушено. Византијском посланству сервирано је 1299. године на двору краља Милутина „свеже и сушено воће".[18]

Од хране животињског порекла, на првом месту долазило је месо. У средњовековној Србији, претежно планинској земљи, сточарство је била главна привредна грана. Њоме се бавило све становништво, а Власи су били професионални сточари. Стока је била главни капитал народа, а пошто је било мало новца, служила је и као средство плаћања. Велики власници стоке били су владари, властела и манастири. Како су свиње храњене жиром у храстовим шумама, владару се давала дажбина жировнина, коју је понекад уступао манастирима. Жиром су храњене „свиње цареве", које су чували цареви свињари, а у околини Приштине изричито се помињу „станишта краљевих свиња". Како се владару давао десетак од свега што је живо, у повељама се помиње „свињски" десетак.[19] На српским тргови-

[15] С. Мишић, „Унутрашње воде", 24–30.
[16] М. Благојевић, *Земљорадња*, 169–174.
[17] Б. де ла Брокијер, *Путовање преко мора*, Београд 1950, 126.
[18] *ВИИНЈ VI*, Београд 1986, 114.
[19] *ЗС*, 310, 407, 411, 613; *Стари српски хрисовуљи*, 45.

ма прво се морало продати „краљево месо", с његових крунских добара и од стоке коју је добијао као данак у натури, па тек онда месо осталих продаваца.

Данак у стоци добијали су и државни достојанственици и феудални господари. Војводи Новог Брда на сваких сто брава, припадао је један најбољи; на педесет, један обични. Ако је било мање од педесет, добијао је по један динар, и што је раније припадало царини: од тога је половину добијао војвода, а половину кулски војвода. Још важније је било што је војвода на свака два „брава" добијао динар, од црних брава такође, и од жупљанина од црних брава.[20]

У средњовековној Србији највише су се гајиле овце и свиње, затим говеда, коњи, козе, биволи, перната живина. Стада оваца била су огромна, о чему сведоче посредни подаци: Турци су 1398. запленили дубровачким трговцима у Србији око пет хиљада оваца. И крда свиња била су бројна: у првом турском попису области Бранковића из 1455. године забележено је преко двадесет пет хиљада свиња, просечно више од две по породици. Много више је било ситне него крупне стоке, међу којом су најбројнија била говеда. Бивола је било на поседима манастира Дечана, у долини Вардара и на Приморју. О живини, која је била најбројнија, у унутрашњости Србије скоро да и нема података. На Приморју наполичари су о празницима „поклањали" власницима земље, поред погаче, по једну или две кокоши. Српски владари су у Дубровнику обично гошћени овчијим и живинским месом.[21]

Месо се продавало свеже, а професионални месари помињу се у разним српским градовима. Месари су се морали придржавати разних прописа. У Новом Брду, пре свега, цена. Да би се задовољиле потребе рудара, по прописима деспота Стефана Лазаревића, била је тачно одређена цена: четвртина најбољег кастрата коштала је 18 динара, лошијег 14, најлошијег 12. „Плећка најбоља" вредела је девет динара, четврт најбољег

[20] Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића", 20–21.

[21] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 240–241.

„брава" четири, лошијег три, а „најмања четврт" два динара. Цена говеђих груди била је седам динара.[22]

Поред обичног, трговало се и усољеним месом. Оно је било нешто скупље, а највише се извозило свињско усољено месо („porci saliti") на Приморје, за потребе помораца. Месо се и сушило и обично користило зими. И оно је било предмет трговине. У старим ћириличким текстовима помиње се и сланина. Њу и свињску маст користила је у исхрани већина становништва. Лој је био на цени, јер је имао разноврсну употребу. У Новом Брду цена му је била: „камен лоја" – осам динара. Да би рудари увек њиме били снабдевени, није се смео износити из града; месар или „Латин" који би га сакрио и није га хтео дати рударима, плаћао је глобу од осам перпера и лој му се одузимао.[23] У средњем веку знало се и за месне прерађевине, бар када је у питању Приморје. Један Дубровчанин је 1371. опљачкан и том приликом му је одузет „товар сланине и пршута" („persuto"). Которски сељаци „поклањали" су о празницима власницима земље „пршут" и „кобасице" („cobassa").[24]

Средњовековни човек доста је користио месо од дивљачи. Ловио је дивље свиње, дивокозе, срне, јелене, зечеве, а од птица: дивље патке, гуске, јаребице, голубове. За владаре и властелу лов је био омиљена забава, прилика за физичку вежбу, ствар престижа. Ловили су помоћу паса и соколова. У средњовековној Србији, као и у другим земљама тога доба, постојали су „псари", зависни људи који су чували и дресирали ловачке псе својих господара. Сличну улогу имали су и соколари, одгајивачи и дресери соколова, помоћу којих су се ловили перната дивљач и зечеви.[25] Постојала су и посебна ловишта, која су владари давали на искључиво право коришћења властели или манастирима. Краљ Милутин је поклонио Св. Ђорђу код Скопља неколико села „с ловиштем зверним". Ко у њему лови по дозволи игумана

[22] Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, 51, 53; Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића", 22.

[23] Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића", 22.

[24] М. Благојевић, „Челници манастира Дечана", *Дечани и византијска уметност средином 14. века*, Београд 1989, 29.

[25] С. Мишић, „Лов у средњовековној Србији", *ИГ* 1–2, Београд 1995, 51–65.

био је дужан да четвртину улова да̂ цркви; ко пак уђе у ловиште без дозволе, чекала га је духовна и материјална казна.[26] На властелинству Грачанице земљорадничко становништво било је дужно да три дана у години лови зечеве.[27] Добро припремљено месо од дивљачи било је радо виђено на најугледнијим трпезама. Византијски посланици добијали су на двору краља Милутина „и многих и разних птица, и друге јестиве зверади, као што су шумски вепрови и јелени".[28] Иначе, месо је, као и данас, припремано на два основна начина: пекло се и кувало. Пекло се обично на ражњу. У једном ћириличком тестаменту из 1392. године, власник је, међу покућанством, оставио и један „ражањ".[29]

После меса, најзначајнији производ животињског порекла био је сир. У српским документима назива се „сир" и „сирење". Или је био у колутима или комадима, или у мешинама. Стари српски назив за мешину је „мех" („udrum"); то је била и мера за сир. Највећи произвођач сира било је влашко становништво. Лети су га справљали на планинама, али су имали обавезу да га доносе у средиште властелинства. Сиром су плаћали со, чак и занатлијске производе. Постојао је намет и у сиру, а српски владари уступали су га манастирима. Цар Душан је 1348. одредио да се Карејској ћелији светог Саве „од куће царства ми" даје годишње 10 мешина сирења и 10 сирева".[30] Прописао је да „дванаесторица братије", која су чувала стоку његове задужбине Св. арханђела, добијају „сирења двадесет и четири мешине... а сира исто толико".[31] Када је Вук Бранковић поклонио манастир Св. Ђорђа код Скопља Хиландару, одредио је да се, поред жита и вина, и „сирење" дели на два једнака дела: пола је остајало у Св. Ђорђу, а пола је ношено у Хиландар.[32]

Поуздано се зна да је било више врста сирева. У пролеће се јео млад, од прве траве добијени, сир, а помиње се

[26] *ЗС*, 617. Видети Р. Катић, *Сточарство средњовековне Србије*, Београд 1978, 62.

[27] М. Павловић, „Грачаничка повеља", *Гласник СНД* 3, Скопље 1928, 133.

[28] *ВИИНЈ VI*, 113–114.

[29] *Старе српске повеље и писма* 1/2, 464.

[30] *Monumenta Serbica*, 139.

[31] *Светоарханђеловска хрисовуља*, 112.

[32] *ЗС*, 452.

„слатки“ и „слани“. На већој цени били су сиреви који су се справљали претходног лета и јесени, а могли су дуго да стоје: „стари слани сир“, „влашки“, „стари влашки“. Њима се највише трговало, а Србија је била велики извозник сира и то од најстаријих времена. Пошто је деспот Стефан Лазаревић забранио извоз племенитих метала из своје државе, Дубровчани су му 1417. скренули пажњу да се не може кожама, воском и „сирењем“ плаћати скупоцена роба коју увозе у Србију. Додавали су да је то било могуће „за прве господе“, што показује да је раније сир био један од главних извозних артикала.[33]

Млеко се у средњем веку такође преносило у мешинама, а држало се у дрвеним судовима. Сељаци-наполичари доносили су о празницима господи у приморским градовима „каблић млека“ или „ведрицу млека“. Захваљујући њиховим обавезама, знамо да се справљало и кисело млеко. Један сељак обавезао се 1415. дубровачком власнику земље да ће сваког Васкрса доносити „ведрицу киселог млека“ („unam vidrizam lactis acri“).[34] Оно се справљало и у балканском залеђу, па и у Србији. Без сваке сумње, у исхрани средњовековног човека млечни производи имали су веома важну улогу.

Важан чинилац у исхрани била је и риба. Коришћена је и морска и речна: прва више у јужним, друга у северним српским крајевима. Ловила се на мору, у великим и малим рекама, као и на језерима, која се у старим ћириличким текстовима називају „блата“. По непосредним сведочанствима извора, продавала се по српским градовима, који нису били близу морске обале, нити су лежали на рекама. Новобрдски „закон“ је водио рачуна о квалитету рибе, а у Сребреници се 1448. помиње трошарина за продају рибе.[35] Релативно велики потрошачи рибе били су манастири. Пре свега, због поста, мада одмах треба додати да је она била допуштена само у неким посним

[33] *Старе српске повеље и писма*, I/1, 220. О трговини сиром у средњовековном Дубровнику в. Ђ. Петровић, „О сиру у средњовековном Дубровнику“, *ИГ* 1–2, Београд 1988, 21–24.

[34] D. Roller, *Agrarno-proizvodni odnosi na području Dubrovačke republike od XIII do XV stoljeća*, Zagreb 1955, 94.

[35] Д. Ковачевић-Којић, „Привредни развој средњовековне босанске државе. Друштво и привреда средњовековне босанске државе“, *Прилози за историју Босне и Херцеговине* 1, Сарајево 1987, 134.

данима. Немањићи су одредили „из Зете риба да се доноси о Богородичином Успењу“ у Студеницу. Њен игуман је био дужан да пред празник Св. Симеона „шаље и на дунавску страну и на зетску и да купује рибу“, јер се за тај празник позивао владар.[36] Манастири су имали своје рибњаке, а владари су им поклањали поседе „с ловиштем рибним“, у којем су имали искључиво право лова. Сви велики манастири имали су своја ловишта, а у Бањској су „Зећани и Плављани“ били дужни да доносе рибу. Посебно је Плавско језеро било значајно за риболов. На њему се налазило велико рибарско насеље, у коме су, поред Бањске, имали своје рибаре Дечани и призренски Св. арханђели.[37] Донекле је био посебан случај лимског манастира Св. Богородице: краљ Владислав му је дао „мрест“ на Бистрици, уз обавезу земљорадничког становништва да за црквени празник лове рибу манастиру, архиепископу и краљу.[38]

Феудална господа уживала је у риби, и она је била радо виђана и на владарским трпезама. Сами владари имали су своја ловишта и рибњаке. Из Грачаничке повеље види се да је краљ Милутин поклонио манастиру своје рибњаке на Неродимки.[39] Вероватно су из њих снабдевани рибом његови оближњи дворови. Када му је стигло византијско посланство, издашно га је гостио рибом. На трпезу су изнети комади „приготовљених риба, уловљених недавно у овдашњим рекама или у оним удаљеним, свежих или усољених, од оних великих и масних дунавских“, које су се много цениле и не баш лако налазиле у Цариграду.[40] Пошто је риба била лако кварљива, нарочито се ценила она уловљена истог дана. Када су Дубровчани 1426. возили „господина“ Ђурђа Бранковића из Зете у свој град, вукли су, уз главни брод, и малу лађу за лов рибе, да би је увек спремали свежу.[41]

[36] *ЗС*, 569.

[37] Љ. Ковачевић, „Светостефанска хрисовуља“, 5, 8; П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 128; *Светоарханђеловска хрисовуља*, 109. Видети С. Мишић, „Унутрашње воде“, 31–33.

[38] *ЗС*, 590.

[39] М. Павловић, „Грачаничка повеља“, 127.

[40] *ВИИНЈ*, VI, 114.

[41] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, 69.

Свежом рибом се трговало само на мало, на пијаци. Много више се извозила усољена. У Србију су увожене и у желатину зачињене морске рибе („pisces in zelatina“), као и полипи у мешинама. Ипак, највише се трговало сувом усољеном рибом. Али, није се јела само риба. У Хиландару је, током васкршњег поста, било дозвољено у суботу и недељу јести „октоподе“, у одређеним случајевима „хоботнице“. У Студеници су се суботом и недељом, током истог поста, могле јести „хоботнице или икре“, наравно, „ако се нађу“.[42] Нарочито је била цењена усољена икра („bottarga“), која се извозила с албанске обале. У повељи Лаври св. Атанасија, деспот Јован Угљеша одредио је да се из ловишта, које је даровао, носе у манастир „рибе и хоботнице, сипе, каменице“. То је у српском средњовековном ћириличком тексту најдетаљнији попис морских плодова.[43]

Храна и биљног и животињског порекла припремала се на масти, лоју или уљу, које се у ћириличким документима назива „масло“. Уље се добијало од маслина, које су гајене на Приморју, највише око Бара. Цедило се у специјалном, маслиновом, млину („molin d'olive“). Преносило се у балканску унутрашњост, а држано је у судовима који су имали разна имена: „botae“, „veges“, „vasae“, „barillus“. Није смело бити мутно; као добро сматрало се оно које је било светло.[44] Ипак, маслиново уље није се много употребљавало у средњовековној Србији. До њега се није ни брзо ни лако долазило. Треба водити рачуна да средњи век није знао за сунцокрет, који је донет из Америке. Како је обичан свет масовно гајио свиње, користио је у свакодневној исхрани највише свињску маст.

Сва храна се морала солити. Како у унутрашњости Србије није било соли, највише се доносила с јадранске обале. Не упуштајући се, овом приликом, у трговину сољу, навешћемо само да је била монополски производ, који се у средњем веку, од Неретве до Бојане, могао продавати само на четири места: у

[42] *Хиландарски типик*, 22–24, превод 69–70: *Студенички типик*, изд. Т. Јовановић, Београд 1994, 64–65.

[43] M. Lascaris, „Deux 'chrysobulles' serbes pour Lavra“, *Хиландарски зборник* 1, Београд 1966, 12.

[44] D. Dinić-Knežević, „Trgovina uljem u Dubrovniku XIV veka“, *Historijski zbornik* 23–24 (1970–1971), Zagreb 1971, 290–304.

Дријевима, Дубровнику, Котору и код бенедиктинске опатије Св. Срђа на Бојани. Српски владари су у повељама датим Дубровчанима стално понављали да неће бити нових „сланица“. Бројне су биле солане на обали Зете. Имали су их Балшићи и Црнојевићи, као и манастири и епископије. И српски владари имали су специјална права у трговини сољу на обали, пре свега у Котору. Которска солила налазила су се у Грбаљском пољу. Монопол у продаји соли у Котору имали су которска општина и српски владари. Обе стране су продају издавале у закуп, а режим трговине био је до детаља регулисан. Србија је највише увозила со са трга Св. Срђа на Бојани, али само под Немањићима, док је био под њеном влашћу. Иако Дубровник није улазио у састав српске државе, српски владари имали су у њему специјално право продаје соли. Со су, као и у Котору, могли да продају општина и српски краљ, касније цар. Обе стране имале су своја складишта и посебне закупце, царинике и мераче. Подела је била тако одређена што су у „кумерку“ комуне куповали со становници оближњих босанских крајева и мањи део Влаха из Србије. Сви остали житељи Србије куповали су у „кумерку“ српског владара.[45]

Са мора су стално каравани товарних коња носили со у унутрашњост Србије. Тај, без сумње, најважнији, за људе и стоку, прехрамбени производ много су трошили Власи–сопственици бројних стада стоке. Као власници брдских коња, имали су обавезу да носе со манастирима. За призренске Св. арханђеле били су дужни „со да носе“, за Бањску „да доносе соли црквене откуд им игуман рече“, за Св. Николу у Врању „да носе сол и потребу манастирску сваку“, док је за Дечане обавеза била разрађена: „Власи да носе прописану со од црквеног дохотка, а што донесу више, да је цркви половина, а половина Власима, а ако црква буде желела може и то да им откупи“.[46] По налогу владара, сви значајнији српски манастири добијали су со из Зете.

У средњовековну Србију стизала је со и из других крајева. Пре свега, у Драгутинову државу улазила је област

[45] М. Гецић, „Дубровачка трговина сољу у XIV веку“, *Зборник ФФБ* 3, Београд 1955, 95–153.

[46] П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, 308.

Соли, у североисточној Босни. После великих Душанових освајања, Срби су имали солане у Албанији и Грчкој. Пошто су Млечани 1396. поседи Св. Срђ на Бојани, а током прве половине 15. века целу зетску обалу, у Србију је од краја 14. века стизало мање соли с јадранске обале, али зато много више из Угарске и Влашке. Складишта соли била су у Сланкамену, Митровици, Ковину, одакле је преношена преко Саве и Дунава, најпре у Београд, Смедерево, Браничево, а онда даље на југ, све до Приштине. У Бовану, код Алексинца, било је стовариште угарске соли, одакле ју је кнегиња Милица поклањала атоском манастиру Св. Пантелејмона.[47] Када су Турци 1455. заузели Ново Брдо, затекли су у њему пет буради и 200 крушаца соли из Влашке.[48] Дакле, Србија се снабдевала сољу са разних страна. То се морало чинити, јер је био у питању прехрамбени производ без кога се није могло.

У средњем веку доста су се користили зачини, нарочито у посним јелима, мада су уопште били омиљени. Неки су успевали на средоземним обалама, а неки су доношени с Истока. У Србију су стизали с Јадрана. Највише су их доносили дубровачки трговци, јер то није била кабаста роба, релатвно лако се преносила, била је скупа и доносила је лепу корист. У приморским градовима коришћени су бибер, шафран, цимет, мирођија, карафилчић. Том робом се трговало и у залеђу. Још почетком 14. века, један византијски достојанственик изјавио је да му је неки Дубровчанин измирио дуг „за бибер".[49] Понекад се помиње да је у праху. Средином 15. века, између Београда и Ваљева, опљачкана су два трговца: међу разном робом, отет им је и шафран. Дубровчани су повремено поклањали зачине српским владарима и великашима.

Поред сланих јела, у средњовековној Србији коришћени су и слаткиши. На првом месту мед. Еколошки чисте ливаде, шуме, пропланци, били су прави рај за пчеле. Старосрпски назив за кошнице и пчелињаке су „улије" и „уљаници". Имали су их сви: владари, властела, манастири, обичан свет.

[47] ЗС, 518.
[48] H. Hadžibegić – A. Handžić – E. Kovačević, *Oblast Brankovića. Opširni katastarski popis iz 1455. godine*, Sarajevo 1972. 208.
[49] *Старе српске повеље и писма* 1/1, 69–70.

Тек са доласком Турака сачувани су први пописи кошница, јер је за сваку била прописана дажбина. Тако се из првог турског пописа области Бранковића из 1455. види да су многа домаћинства имала кошнице: нека тек по коју, а нека по више десетина. Нажалост, нема пописа за средњи век. Али, зна се нешто друго – да су зависни сељаци давали „пчелињи десетак", било десети део меда, било сваку десету кошницу.[50]

У средњем веку постојали су професионални пчелари. Владари су поклањали манастирима поседе с пчелињацима и пчеларима, понекад с децом и родбином. Ктитори су даровали пчелињаке и, по имену наведене, пчеларе Бањској, Грачаници, Богородици Љевишкој, Св. арханђелима, Хиландару. На поседима Грачанице било је одређено да свако „ко има пчелињак да даје о празнику Свете Богородице мед: ко ли не да, а има, да узме поп сам".[51] Манастири су били велики потрошачи меда, јер је то било главно средство за заслађивање, и у посту и у мрсу. Осим тога, пчеле су производиле восак, од кога су се правиле свеће, неопходне за верску употребу и за осветљење.

У позном средњем веку у Србији је коришћен и шећер. Додуше, у сразмерно малим количинама, јер је био скуп. Конзумирао се највише на двору и код властеле, а доносили су га трговци са Приморја.[52] У балканско залеђе увожен је шећер у главама, а Дубровчани су знали да посластицама обрадују господаре у Србији и Босни. Пошто се на обали већ трговало бомбонама, и оне су стизале у унутрашњост. На Приморју су наполичари, понекад, имали обавезу да дају власницима земље „торту од сира" („torta de caseo").[53] Обично је то био „пријеснац", позната посластица од сира, која се прави и данас. Почеле су да се праве и „маснице", нека врста слатких кобасица. У 16. веку у Дубровнику се већ спремала „рожада", познати карамел-крем. Био је нарочито омиљен у Венецији, а из Италије су већ стизали разни колачи и торте, или су се, под италијанским утицајем, припремали у градовима на источној јадран-

[50] *ЗС*, 407, 411, 467, 614, 767.
[51] *Monumenta Serbica*, 563.
[52] Ђ. Тошић, *Трг Дријева у средњем вијеку*. Сарајево 1967, 222.
[53] D. Roller, *н. д.*, 118, 221. Видети М. Благојевић, „Челници манастира Дечана", 29.

ској обали. На нарочитој цени били су марципани, а сви слаткиши служени су на крају јела.

*
* *

Поред јела, у средњовековну исхрану улазила су и пића. Најважнија је била пијаћа вода. Добијала се са извора и из бунара. У повељама се извори најчешће називају студенци, ређе кладенци, извори или неким другим именом. Термин „бунар" је турцизам, а средњовековни синоними су зденац, студенац, кладенац. Пре него што су изградили водоводе, приморски градови су користили кишницу из цистерни и воду из бунара. Уз помоћ италијанских мајстора, најбољи водовод изградио је Дубровник у првој половини 15. века. У свим осталим насељима вода се са извора носила кући у посудама. То је био посао женских чланова домаћинства и послуге. За утеху је било то што су већина насеља у средњовековној Србији имала воду. Манастири су дизани крај река и извора, градови и тргови у долинама река, а најгушћа насељеност била је око Ситнице, Бистрице Призренске, Белог Дрима, Вардара, Мораче, Лима, Дрине, све три Мораве, Саве, Дунава. Зависност од воде средњовековних насеља била је неизмерна.[54]

Од алкохолних пића, на првом месту било је вино. Не упуштајући се у трговину овим производом, напоменућемо да је било најотменије пиће средњег века. Србија је до краја 12. столећа имала мало винограда. То није важило за Приморје, у коме су се гајили одвајкада, као ни за византијске територије на југу, које су Срби временом посели. Онда се култура винограда ширила на север. Српски архиепископи водили су бригу о унапређењу пољопривреде, посебно о дизању винограда. Већ током 13. и 14. века имала су их бројна црквена и световна властелинства. Међутим, још почетком 14. века Србија је важила за земљу у којој се вино много не пије. Али, прилике су се мењале из деценије у деценију. Константин Филозоф записао је, у првој половини 15. века, да су у Србији „засађени многи виногради, нигде тако без великих трудова, као у тој земљи".[55] До краја средњег века виногради су се гајили на њеној северној граници, а тешко је било наћи манастир без винограда.



Земљане посуде у којима се чувало вино, детаљ са фреске Свадба у Кани, манастир Дечани, око 1340.

Како се при прављењу вина, грожђе најпре муљало, свети Сава у житију свога оца светог Симеона помиње муљаче: „поштујте Господа, вели он...да би се испуниле житнице ваше мноштвом пшенице, а вино муљаче („точила") ваше истакале".[56] Од муљања грожђа до коначног зрења вина, следио је дуг процес, од кога је зависио квалитет пића. Манастири су држали вино у подрумима, који су се звали „винице". Сви српски владари поклањали су манастирима поседе „с виноградима", који се овде, из разумљивих разлога, неће набрајати. Напоменућемо само да су зависни сељаци имали обавезу да копају виноград. Св. Ђорђе код Скопља имао је искључиво право да на панађуру продаје не само свој хлеб и месо већ и вино. Уз то, нико није смео унети страно вино у манастирску метохију.[57] У манастирима се као храна монаха помиње оброк „хлебни и вински". И типицима је било одређено када и колико се може пити вина. Не улазећи у детаље, напоменућемо само да се у Хиландару током поста Светих апостола давало и за вечеру, „јер је знојно и сушно време". На манастирску славу Светог ва-

[54] С. Мишић, „Унутрашње воде", 11–24.

[55] *Старе српске биографије 15. и 17. века*, прев. Л. Мирковић, Београд 1936, 50.

[56] Свети Сава, *Житије светог Симеона; Студенички типик*, Београд 1994, 164 (превод 165).

[57] *ЗС*, 611.

ведења, „на вратима" су се делили хлеб и вино. Исто је давано „страним и немоћним", а сличан режим био је и у Студеници.[58]

Продаја вина у српским градовима била је законски уређена, с тим што је штићено домаће вино. У Новом Брду наплаћивана је посебна такса, од које је по једна трећина припадала војводи, кнезу и пургарима. на вино које није било произведено у градском „метоху". Вино није смео купити нико други док се њиме не снабдеју рудари; прекуп је био строго забрањен.[59] Мада је производња расла, вино је стално доношено с Приморја. Градови на обали водили су строг надзор над производњом и продајом вина.[60] О њему су донели више прописа него о било којој другој намирници. Да би се продало домаће вино и да би се одржала цена, ограничавано је сађење винограда. Вино са Приморја обично се доносило у јарећим мешинама. Сачуван је податак да се 1446. у Зајачи просуло приликом скидања једне мешине; због тога је настао спор, па смо тако обавештени о целом случају.[61] Могло се преносити и у нарочитим бурадима, а држало се у бачвама или, по античком обичају, у великим судовима од иловаче, који су били поређани у подруму. У ћириличким текстовима изричито се помињу „бачве с вином", а обавезе према манастирима изражене су у „чабровима", „кабловима" или „ведрима" вина.[62]

У средњовековној Србији више се производило црно него бело вино, али је било и једног и другог. На нарочитој цени била је малвасија. Производила се на источној јадранској обали тек од друге половине 15. века, али су је Дубровчани набављали и раније и поклањали српским деспотима. Било је забрањемо мешати вино с водом. Стефан Првовенчани је изричито навео да Дубровчани могу продавати у Брскову „вино без воде", у противном пленила им се роба.[63] И у Котору и у Дубровнику било је строго забрањено да се вино за продају меша с медом, да не би та мешавина („molza", „mellatum") конкурисала домаћем, чистом вуну.[64]

Док је у средњовековној Србији било мало винограда, с Приморја довожено вино углавном су трошили властела и двор. Велика господа га је држала у леденицама. Сачувана је легенда, према којој је свети Сава, као изасланик свога брата Стефана, дошао угарском краљу Андрији II (1205–1235), усред лета, када је на угарском двору нестало леда. Српски кнез–монах јадао се како је у својој земљи научио да увек пије хладно вино. Пошто му угарски краљ није могао набавити леда, помолио се Богу: Бог је услишио његову молитву и одмах је пао град, па је, онда, послао краљу пуну сребрну чинију леда. Мљетски опат Мавро Орбин прича да је Радивоје, син босанског краља Остоје, млад умро од грознице, јер је претерано много пио вино с ледом.[65]

Поред феудалне господе, вино су радо пили и остали. У војном походу на Сер 1342, заједно са царем Јованом Кантакузином, учествовали су и Срби. Био је баш крај лета и почетак јесени, време бербе, када је у српском табору избила болест која је покосила „више од хиљаду пет стотина људи". Византинац Нићифор Григора прича да су Срби настрадали „или од необузданог и неумереног једења грожђа, или због неког другог узрока".[66] Сâм Кантакузин као разлог помора наводи: „Претоваривши се медовином и месом, којима овај крај веома обилује и затим измуљавши грожђе и слатким моштом се одмах препијајући, западоше у ватру и изнемоглост и болешћу обхрвани умираху".[67] Очигледно, српска војска је преко мере пила ново, непреврело вино, које је још и сладила.

Омиљено пиће била је и медовина, особито у планинским крајевима, у којима није било винове лозе. То је старо

[58] *Хиландарски типик*, 25 (превод 71); *Студенички типик*, 68 (превод 69).

[59] Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, 51, 52, 55; Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића", 21–23.

[60] G. Čremošnik, „Vinogradarstvo i vino u Dalmaciji", *Godišnjak Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* 45, Sarajevo 1933, 15–38; Д. Динић-Кнежевић, „Трговина вином у Дубровнику у 14. веку", *Годишњак ФФНС* 9, Нови Сад 1966, 39–85; D. Dinić-Knežević, „Prilog proučavanja mera za vino u Dubrovniku u 14. veku", *Historijski zbornik* 19–20 (1966–1967). Zagreb 1967, 419–427.

[61] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, 649.

[62] *Стари српски хрисовуљи*, 38; *ЗС*, 779.

[63] *Monumenta Serbica*, 17; *ЗС*, 137; *Старе српске повеље и писма* 1/1, 4.

[64] *Statuta et leges civitatis Cathari*, 185.

[65] М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 162.

[66] *ВИИНЈ VI*, 241.

[67] *Исто*, 412.

словенско пиће, које се радо пило не само у Србији већ и у осталим балканским земљама и на словенском северу. Као што је наведено, помиње га и цар Јован Кантакузин. Остало је записано да је Стефан Немања поклонио цару Фридриху I Барбароси, поред вина, и медовину („medone"). По дозволи његовог сина Стефана Првовенчаног. Дубровчани су доносили то пиће у Брсково, али се 1279. тој пракси стало на пут: уговором између Дубровника и Котора забрањено је поданицима оба града да га носе у Брсково, ни из Дубровника, ни из Котора, „нити из Хума, нити из Зете, нити са целог Приморја".[68] У изворима нема подробнијих података о средњовековној медовини. У каснијим временима, могла је бити безалкохолно и алкохолно пиће.

У средњовековној Србији справљало се и пиво. Зависни сељаци на поседима властелинстава Бањске, Бистрице, Грачанице и Дечана били су дужни, обично пред неки празник, да дају манастирима слад и хмељ. Имали су обавезу „житотребљења", тј. најпре су требили жито, обично јечам, од ђубрета, другог семена и ситних, рђавих, зрна. Отребљено жито су квасили, да би се изазвало клијање, и преобраћање житног скроба у шећер или слад. Он се затим сушио и млео, а онда водом заварио у пивну ширу. Она се потом кувала, а додаван јој је хмељ, који је новом пићу давао мало горак укус и спречавао да се квари. Затим се пиће хладило, а додавањем пивског квасца у њему је изазивано врење. После тога било је готово и могло се пити. Сељаци су били дужни да направе слад, охмеље га и „оточе" у манастирске судове. Као што су правили пиво манастиру, правили су и себи.[69]

Производња ракије, путем дестилације, не помиње се у српским средњовековним изворима.[70] Обичај печења ракије у казанима настао је касније, али је Србија већ под Турцима постала познати произвођач ракије, нарочито шљивовице.

Када се све сабере, могло би се рећи да је у средњовековној Србији било разне хране и више врста пића. У претежно

[68] *ЗС*, 30–31.

[69] Ст. Новаковић, „Пиво у Србији 13. и 14. века", *Глас СКА* 86, Београд 1911, 151–166.

[70] *Исто*, 164–166.

сточарској земљи, више је било месних и млечних производа него житарица. Све се спремало у домаћој радиности, с тим што су се нека јела вековима одржала, а нека су нестала. То исто вреди и за пића.

*
* *

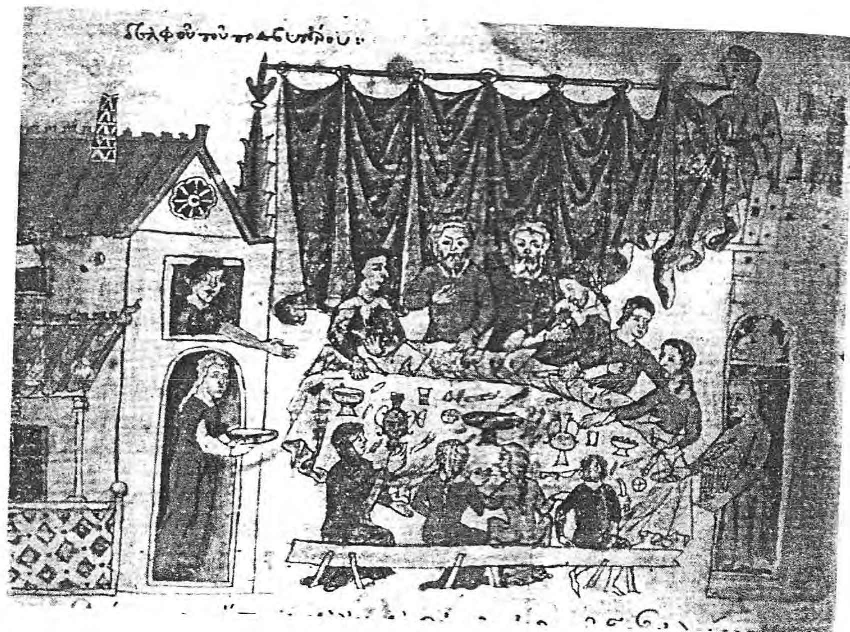
У средњовековним српским писаним споменицима „обед" је ручак, док се вечера назива тим именом. Главни оброк у манастирима био је ручак; вечера није била обавезна за све. Храна се припремала на огњишту, које се тако зове у ћириличким споменицима. Налазило се у кухињи или „кући", која је била главни део зграде. Изнад огњишта висио је котао, учвршћен гвозденим веригама. На огњишту се пекао хлеб, кувало се јело, око њега су се грејали укућани, крај њега су и спавали. У средњовековним текстовима јасно се разликује „варено", значи кувано јело, од „сировог", свежег, на пример зеља, које се најчешће помиње. Жене су припремале храну и прале судове. За то је у манастиру био задужен трпезар.

Обедовало се за столом, сигурно на гозбама код краља, о манастирским и црквеним славама. Код средњовековне господе столови су били застрти стољњацима („toalia pro tabulis", „mensalia"), који се помињу у депозиту Бјелосаве, удовице краља Владислава, и њеног сина Десе.[71] Они су имали и салвете за руке („toalia pro minibus"), који се, другом приликом, помињу као „мали салвети за руке" („toalia parva de manu"). Нису сви имали столове; јело се са синије, која је била округла или четвртаста. У најстарије време се сигурно јело са земље. То, донекле, потврђује стари обичај да се на Бадњи дан јело са земље. За столом се седело на столицама или клупама, а за синијом на троношцима („tripedes").

Јело се из посуђа, које је код велике господе било луксузно, од сребра, позлате, злата. Византијском посланству сервирано је јело на Милутиновом двору „у златним и сребрним тањирима и посудама".[72] Господа је радо пила из пехара, сре-

[71] *Канцелариски и нотариски списи*, 55.

[72] *ВИИНЈ VI*, 113.



Гозба, минијатура, рукопис Књиге о Јову, 1362.

брних и златних, који су могли бити различитог облика. Блиске намене биле су чаше. Оне су могле имати амблеме или натписе. У Дубровнику је била похрањена чаша „велика бела сребрна са знамењем војводе Сандаља",[73] а деспот Ђурађ је оставио чаше „писане и позлаћене".[74] Највећи поседници луксузних чаша и уопште посуђа били су Бранковићи. Вук Бранковић је имао чашу од чистога злата, а његов син Ђурађ оставио је у дубровачком покладу 50 позлаћених чаша.[75]

Као прибор за јело употребљаване су кашике, виљушке, ножеви. Могли су бити „гвоздени", али и од корала, кристала, сребра, позлате. Нешто од посуђа било је домаће израде, нешто увезено. У 15. веку помињу се „српска гвоздена боца", „пехар српски" и „пехар на босански начин". Али, у покладу деспота Ђурђа било је угарских купа, пехара, тањира, чинија, турских позлаћених тегли и посуда „латинских форми". Посуђе задивљује луксузом, али и разноврсношћу облика; тешко је рећи како су тачно изгледале неке средњовековне посуде. Наравно, посуђа је било и од метала који нису били племенити, затим од стакла, дрвета. Обичан свет имао је посуде од дрвета, метала, камена, а највише од земље. Грнчарски занат био је веома развијен у средњовековној Србији, а неки манастири имали су своје грнчаре. Народ је јео дрвеним кашикама.

Током средњег века, ниво материјалне културе се мењао. Док је у 13. веку посуђе самог краља Владислава било једноставно и просто, у 15. веку било је луксузно и владара и властеле. О томе сведоче оставе у Дубровнику кнегиње Руђине, војводе Сандаља Хранића, херцега Стефана Вукчића, а нарочито деспота Ђурђа Бранковића.[76] Треба водити рачуна да смо најбоље обавештени о луксузном посуђу, које је било драгоценост: оно се чувало, брижљиво пописивало, у невољи носило са собом. У ствари, највише смо обавештени о посуђу кога је било најмање. Судећи по посуђу, а, наравно, не само по њему, Срби су, пред пад своје средњовековне државе, имали велику господу.

Када се истражује средњовековна исхрана, не може се мимоићи пост. Он је био обавезан за све: владара, властелу, обичан свет, а нарочито монахе. Теодор Метохит задесио се код краља Милутина на посни дан, на који је, како истиче, „било неопходно не јести месо". Зато је добијао рибу, „најбоље њихове колаче", сирово и сушено воће.[77] Има се утисак да је пост поштован на српском двору. И код обичног света било је уобичајено да се пости; онај ко то није чинио био је изузетак.

Свет је постио из верских разлога, али и да би штедео у храни, поготово што је у средњем веку није било довољно. Екстензивна пољопривреда, и у редовним приликама, једва је подмиривала потребе. Због суше, града, слане, поплава, деша-

[73] К. Јиречек, „Споменици српски". *Споменик СКА* 11, Београд 1892, 62.

[74] *Старе српске повеље и писма*, 1/2, 27.

[75] *Старе српске повеље и писма* 1/1, 142; К. Јиречек, „Споменици српски", 40–41.

[76] *Старе српске повеље и писма* 1/1, 357–397, 405–407; 1/2, 21–29, 33–35, 87–92; *Monumenta Serbica*, 372–374, 393–396, 406–409, 495–499; К. Јиречек, „Споменици српски", 57–59.

[77] *ВИИНЈ VI*, 113–114.

вале су се неродице, које су лако изазивале глад. Исто тако ратови, јер су обично вођени лети, па је војска уништавала жито на пољима, а глађу исцрпљивала посаде опседнутих градова. Средњовековни човек живео је у сталном страху од глади. Током гладних година јели су се жир, корење, трава, лишће, кора од дрвета. Српски летописи помињу глад у разним годинама; тешко је наћи деценију у којој је није било. На самом почетку 13. века, у време борби за престо између Немањиних синова Стефана и Вукана, по изричитим сведочанствима извора, земља је остала непоорана и „пропадајући до краја од глади", била је пуна лешева, који су заједно сахрањивани у јамама за жито. Гоњени глађу, многи су се „по туђим земљама разишли".[78] Чим је умро цар Душан, у Србији су наступиле нередовне прилике и избила је глад. „По смрти цара Стефана Душана бист гладна година", забележено је у Сеченичком летопису.[79]

Права српска агонија почела је Маричком битком. Турским провалама разорена је пољопривредна производња, нарочито на манастирским властелинствима, а мирно ратарско становништво покренуто је са вековних огњишта. Нарочито је било тешко између 1453. и 1456. године. По подацима извора, 1453. година у Србији је била неродна, јер је слана уништила усеве. Следеће године султан Мехмед II прекинуо је освајање Деспотовине, јер није имао хране за војску. Тада је у Босни, која је иначе претежно планинска земља, владала „глад највећа" („fames extrema"). Још теже је било 1456, јер је глад захватила све балканске земље, укључујући и Турску и Угарску. Српски летописац забележио је да је била „јака глад свуда". Како су обично уз глад ишле болести, те године избила је куга.[80]

Насупрот гладима, Срби су у средњем веку, разним поводима, приређивали гозбе. На њима се увек много јело и пило. Једна од дужности владара била је издашност у гостопримству. Тога су се у потпуности придржавали. Пошто је решио да се замонаши, Стефан Немања је рекао својим Србима „да се с њима довољно науживао и веселио" и наслађивао при

[78] Теодосије, *Живот Светога Саве*, *Старе српске биографије*, прев. М. Башић, Београд 1924, 142 (даље: Теодосије).
[79] *Стари српски хрисовуљи*, 32.
[80] *Исто*, 141.

„богатим трпезама". Пре него што је обукао калуђерску ризу, приредио је сјајну гозбу, посебно обилну у месу. Теодосије прича да је Стефан Првовенчани често увесељавао властелу при столу, а када је крунисан краљевском круном, приредио је велику гозбу („пир"). На њима су се редовно напијале здравице. Теодосије, такође, прича да је исто владар „благородне" за трпезом увесељавао „бубњима и гуслама као што је обичај самодржаца".[81] Иза оних за столом, могло је да игра коло.

Средњи век, сав саткан од хијерархије, строго је водио рачуна о рангу за столом. Према речима Теодосија, краљ Стефан Првовенчани „седаше у челу трпезе". Када је византијски цар Јован Кантакузин боравио у Србији, Стефан Душан „на гозбама давао му је боље и више седиште".[82] Сељаци с дечанског властелинства имали су обавезу да о „празнику" донесу поклоне цркви и тада су добијали част да седну „под челнికову трпезу".[83] Па и код обичног света, знало се где седи домаћин. У манастирима је био посебан ред за трпезом. Врховни надзор над храном на српском двору имао је „ставилац", а слична задужења око вина имао је „слуга".[84] Када су владар или црквени поглавар путовали по земљи, становништво је било дужно да им даје „оброк", тј. храну за њих и њихову пратњу, као и за њихове коње. Из Милутинове повеље Бањској види се да је, приликом доласка краља или архиепископа, манастир био дужан да обезбеди хлеб, зоб и сено, а зависни сељаци месо.[85] Значи, хлеб и месо били су основна храна краљу, архиепископу и њиховој пратњи. Право на „оброк" имали су и владареви посланици, државни чиновници, псари, коњушари, соколари. То право је било тачно одређено, а, изгледа, временом ограничавано и сужавано.[86] Обавезе у храни биле су бројне, али прецизиране до танчина.

[81] Теодосије, 176.
[82] *ВИИНЈ VI*, 387.
[83] М. Благојевић, „Челници манастира Дечана", 29–30.
[84] Р. Михаљчић, „Ставилац", *ИЧ* 23, Београд 1976, 5–21.
[85] *ЗС*, 627.
[86] М. Благојевић, „Оброк и приселица". *ИЧ* 18, Београд 1971, 165–188.

*
* *

Из историјских извора произлази, могло би се на крају рећи, да је у средњовековној Србији било хране, а током времена све више. Пољопривредне алатке биле су све боље, употреба гвозденог плуга све чешћа, ђубрење земљишта све обимније, крчење шума све издашније, а број становника све већи. Посебно је било значајно што је немањићка Србија стално излазила на море, јер су се плодотворни утицаји с Приморја, на пример у гајењу винове лозе, ширили на унутрашњост. Уз то, српска држава се стално ширила на југ, на крајеве у којима је напредна пољопривредна производња имала дугу традицију.

КУХИЊА И ТРПЕЗА: ПОСУЂЕ У СВАКОДНЕВНОМ ЖИВОТУ

Исхрана је, несумњиво, једна од неизоставних свакодневних потреба. Мада се најчешће поистовећује са конзумирањем јела и напитака, она је много више од нужног уношења хранљивих материја, односно чулног уживања у трпези. То је сложен процес, сачињен од низа међусобно повезаних активности, чији је финални вид *национална кухиња*. Због тога и сам појам националне кухиње подразумева не само избор намирница које се узгајају на одређеном поднебљу и припрему јела специфичне ароме, него и амбијенте у којима се одвија припрема јела и начин на који се она сервирају. Корени тог процеса сежу дубоко у раздобље средњег века. Од раних навика у исхрани, које су део словенског наслеђа, и правих почетака националне кухиње у држави Немањића, све до краја епохе средњег века, на одлике и правце развоја веома много су утицале укупне промене у начину живота. Да би се њена особеност сагледала у потпуности потребно је, поред осталог, дочарати и амбијенте кухиње и трпезе. Због тога је наш превасходни циљ да размотримо обележја просторног уређења и садржаја, како њихове појединачне манифестације тако и целовит изглед. То је, у ствари, реконструисање целокупне атмосфере која, свакодневно или у посебним пригодама, прати храну, што сматрамо једним од поузданијих путева ка сазнањима о култури исхране у српским земљама средњег века.

Грађа којом располажемо веома је разноврсна и слојевита, такође и сразмерно бројна. На располагању су нам, осим археолошких остатака објеката и предмета, ликовне представе и писани документи. Неке смернице налазимо и у античком наслеђу, затим међу бројним и много боље познатим подацима из



Кухињска пећ из времена краља Радослава, око 1230. године.

Западне Европе, као у и домаћој етнолошкој грађи. У настојањима да уобличимо слику о кухињи и трпези, сви ови извори се међусобно допуњују, укрштају, донекле и потврђују једни друге.

Сачинити преглед генезе кухиње и трпезе на подручју српских земаља у средњем веку није једноставан посао. Пре свега, реч је о дугом раздобљу и разнородном подручју које није имало уједначен развој. Уз то, подаци које након досадашњих археолошких истраживања имамо на располагању нису једнако детаљни за све регије, док су други извори такође делимични. Поменути недостаци могу се, донекле, превазићи, а један од погодних начина је приказ модела. У свом потпуном виду модел кухиње и трпезе обједињује организацију и уређење простора и, са тим у вези, особености посуђа. Постављен у тим оквирима, он у великој мери одражава све промене у начину живота унутар заједнице (државе), при чему је у најближој вези са културом становања. Због тога се чинило најпрегледнијим да наше моделе самим називима повежемо са видовима становања.

У складу са тим, утврдили смо четири основна модела:

сеоски, протоурбани, владарски и градски. Током читавог средњег века сви они, на неки начин, постоје у исто време, али су, у суштини, и етапе развоја. Мисли се, пре свега, на напредак који је постигнут унутрашњим променама у друштву и јачањем економске подлоге државе, као и утицајима из непосредног окружења. Трајање одређеног модела овде нема пресудан значај. Јер, сеоски модел се одржао не само током читавог средњег века него у појединим областима и до данашњих дана. Такође, градски модел се јавља доста рано – ако се узму у обзир приморски градови који су још у време првих Немањића у оквирима српскх земаља.[1] И у монашким заједницама, организованим у виду општежића, веома рано налазимо назнаке градског модела, не само у просторној организацији него и у садржајима. Стога је наша намера да моделима, у ствари, илуструјемо преовлађујуће навике и културу исхране у средњем веку.

Осврнућемо се најпре на ранији средњи век. Општа слика коју данас имамо о српским земљама у том раздобљу доста је суморна. Мноштво појединачних територија и ретко насељени предели са раштрканим, претежно сеоским насељима, у којима се становништво бави пољопривредом и сточарством одредили су и карактер насеобина.[2] О начину становања и живота људи тада знамо оно основно, а та сазнања су, у великој мери, ограничена на сеоска насеља.[3] Суштину те слике битно не мења ни изглед станишта у једином, за сада, истраженом утврђеном насељу (граду) тог раздобља – реч је о тврђави у Врсеницама код Сјенице, највероватније Дестинику који међу градовима на подручју Србије у 10. веку помиње византијски цар–писац Константин VII Порфирогенит.[4]

У насеобинама овог ранијег раздобља становало се у кућама које су у погледу величине и унутрашњег уређења одго-

---

[1] Ј. Калић, „Борбе и тековине великог жупана Стефана Немање“, у: *ИСН I. Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*, 252–254.

[2] С. Ћирковић, „Образовање српске државе“, у: *ИСН I*, 143–150; С. Ћирковић, „Србија између Византијског царства и Бугарске“, у: *ИСН I*, 163; М. Благојевић, „Основе привредног развитка“, у: *ИСН I*, 357.

[3] В. податке код Псеудо-Цезарија, Приска, Прокопија, Теофилакта Симокате, Псеудо-Маврикија, Јована Кинама, Никите Хонијата и Михаила Анхијалског, у: *ВИИНЈ I*, 106, 133, 138; *ВИИНЈ IV*, 31, 116–117, 121, 201.

[4] *ВИИНЈ II*, 46–65.

варале потребама једне породице. Реч је о словенском типу куће који се није битно мењао до данашњих дана, а овде га узимамо као првобитни модел.[5] Средиште окупљања породице је простор око пећи које су прављене од камена или земље. Пећ је истовремено извор светлости и топлоте и место где се припрема јело. У близини пећи се обедује, обављају се неки занатски послови, ту је место за одмор и спавање. Овде је, значи, реч о простору у којем су обједињени кухињски послови и обедовање. Издвојена је једино остава за складиштење залиха намирница, најчешће житарица. Остава, било да се налази унутар стамбеног простора или изван куће, укопана је у виду трапа, често сакривена од погледа, тј. заштићена је од пљачке. Познато је, наиме, да су ова складишта често била мете пљачки, а по бројним вестима знамо да се и византијска војска у току похода снабдевала намирницама добрим делом пљачкајући управо оваква подземна скровишта.[6]

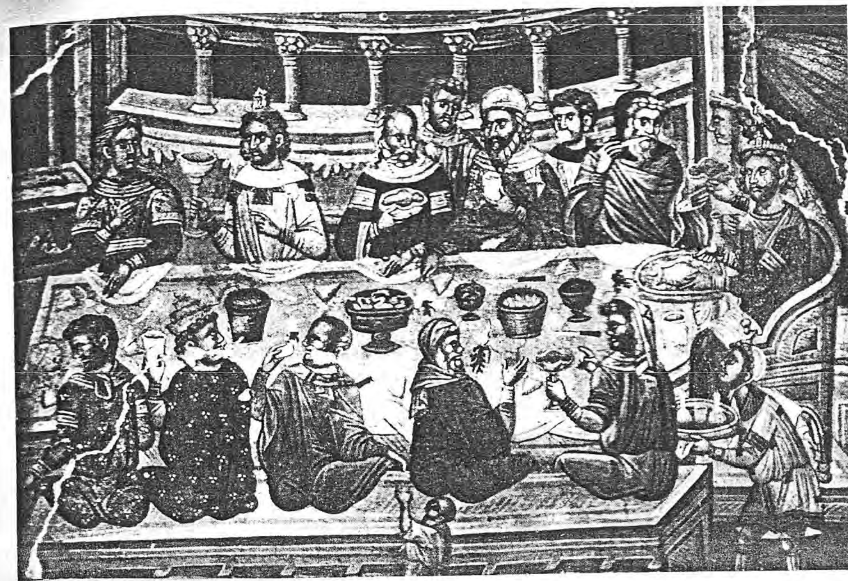
Будући да су куће биле доста скучене и слабо осветљене, свакодневни живот се, кад год су то временске прилике дозвољавале, одвијао на отвореном. Тако су, поред приватне, постојале и, условно речено, јавне кухиње. Оне су, у виду ватришта или груписаних пећи на отвореном, између кућа, простор за кување који користи неколико домаћинстава. Једно веће отворено ватриште са великом количином пепела и остацима око 80 посуда откривено је у тврђави Рас код Новог Пазара.[7] Други пример је у ареалу средњовековног Браничева, где се простор са пећима јасно уочава у откривеном делу насеља из 12. века.[8] Сходно величини насеља и њиховој унутрашњој организацији, као и природним погодностима терена, овакви простори су мање или више удаљени од кућа (између 3 и 12 метара). Уз основни вид, заједничка кухиња, као кућа посебне намене, у овом раздобљу се јавља сасвим изузетно. Унутра-

[5] Г. Милошевић, *Становање у средњовековној Србији*, Археолошки институт, Посебна издања, књ. 33, Београд 1997, 145–169, са наведеном литературом и примерима.

[6] *ВИИНЈ IV*, 43–44.

[7] M. Popović, *Tvrđava Ras*, Arheološki institut, Posebna izdanja, knj. 34, Beograd 1999, 145–149.

[8] М. Поповић, В. Иванишевић, „Град Браничево у средњем веку“, *Старинар* XXXIX/1988, 135, сл. 5.



Трпеза, црква Св. Никите у Чучеру, Свадба у Кани, *око 1316. године*.

шњост једног таквог простора је сличан ватришту, и највероватније је превасходно служио за спремање хлебова, судећи према већем броју жрвњева.[9] Ових неколико примера доста говори о томе да кухиња као место за припрему намирница и јела извесно постоји у два вида: приватном – где чини најзначајнију целину куће, и јавном – као издвојен простор у насељу.

Начин обедовања у прилично некомфорном амбијенту остаје у великој мери на нивоу домишљања. Приватан – породични обед можемо да претпоставимо у истом оном простору око пећи. Уз један или више зидова постављене су клупе, прављене од дрвета или земље. Остали намештај је свакако био од дрвета, тако да његови остаци нису сачувани. Због тога и остаје непознато да ли се за време обедовања седи на клупама и троношцима или за столом. Једе се месо, које је печено или кувано у некој врсти месне супе, хлебне погаче, често и каша. Храна се узима рукама или дрвеним кашикама. Атмосферу у

[9] M. Popović, *н. д.*, 150–151.

време обеда само наслућујемо из узгредних белешки Византинаца који су на пропутовањима у сеоским кућама налазили преноћиште и заклон од временских непогода. Један такав опис доноси Теодор Метохит који је *....са радошћу делио са њима (сељацима и ратарима) заједнички заклон и огњиште, већао заједно са свима окружујући огњиште, вртећи се око пепела и ватре...*"[10] Иако је ово податак који се односи на крај 13. века и описује амбијент куће у Тракији, нема разлога да га не прихватимо као илустрацију и за ово раније раздобље.

За разлику од приватног, јавно обедовање је, пре свега, друштвени чин. Познато је да су античке гозбе значајем увелико превазилазиле конзумирање јела и пића, а у сличном виду су уобичајене и у познијим средњовековним столећима, о чему ће касније бити више речи. Одржавање гозби у српским земљама преднемањићког раздобља може се само претпоставити, и то на основу ових посредних сведочанстава. Јер, ако изузмемо уопштен коментар Псеудо-Џезарија о балканским Словенима и запажање да они *....своје вође и старешине стално убијају било на гозби било на путу (... и хране се лисицама, дивљим мачкама и вепровима...)*",[11] што сведочи једино о постојању гозби, никаквих других података немамо. Како је тај скуп изгледао након овог времена, у седиштима кнезова и жупана, на нивоу досадашњих истраживања не можемо ни претпоставити. Помисао на бучан скуп, дивљач и медовину на трпези није нереална, али је и стереотип за тзв. „мрачно" раздобље, и то не само на подручју српских земаља.

За разлику од доста оскудних података о изгледу амбијента, о посуђу знамо много више. У овом ранијем раздобљу посуђе које се и највише користи су лонци. Они се израђују у неколико величина – од сасвим малих до великих, запремине до две литре, док су већи од тих ретки. Лонац служи као суд у којем се кува, из којег се једе дрвеном кашиком, или у коме се чувају мање залихе намирница. Из лончића се, такође, пију вода, медовина, пиво и вино. Уз лонце, основно посуђе у домаћинству чине црепуље и вршници који служе за печење погача и мањих

[10] *ВИИНЈ VI*, 89.
[11] *ВИИНЈ I*, 4–5.



Чаша из Стобија, 14. век.

комада меса. Опрему кухиње и оставе допуњавали су, сасвим извесно, и посуде од дрвета и већи реципијенти од дрвета, коже и платна – корпе, ведрице, мешине – за складиштење резерви намирница. Трпезно посуђе у правом смислу, као што су зделе, тањири, крчази и бокали, изузетно је ретко. У том смислу, веома је индикативан преглед врста посуђа из дела насеља у западном подграђу Београдске тврђаве, где су откривени искључиво лонци, или из ватришта у подграђу тврђаве Рас, где је у количини од око 80 посуда у приближном броју било лонаца, црепуља и вршника (од 23 до 28), а само једна рустично рађена здела и један питос за складиштење зрневља.[12] Једина врста, условно речено, трпезног посуђа регистрована је у подручјима која су гравитирала према Бугарској. То су тзв. амфороидни крчази фине углачане површине – изгледом слични античким амфорама, али имају запремину трпезних крчага.[13]

[12] В. Бикић, *Средњовековна керамика Београда*, Археолошки институт, Посебна издања, књ. 25, Београд 1994, 15, 17, сл. 2; M. Popović, *н. д.*, 146–148, сл. 96–98.
[13] В. Бикић, *н. д.*, 59–60, сл. 22/1, 2; В. Бикић, „Трпезна керамика из Гамзиграда: порекло и радионице", у: М. Лазић (ур.), *Археологија источне Србије*, Центар за археолошка истраживања, књ. 18, Београд 1997, 319–326; M. Popović, *н. д.*, 155–159, сл. 105, 106.

И из ових неколико илустративних примера јасно је да је за опрему домаћинства постојала организована израда посуђа од печене глине. То је свакодневна роба, једноставне израде и приступачне цене. У погледу укупног изгледа то јесте серијска роба, при чему се међу израђевинама препознају одређене регионалне особености. Са унапређењем грнчарског заната, што значи широм употребом ножног витла, посуђе добија у већој мери уједначен изглед и својство серијских производа у данашњем значењу. У том смислу, преломно раздобље је на прелазу 11. у 12. век, када долази до симбиозе између напредне технологије и домаћег грнчарског наслеђа, што је, осим стила, довело и до уједначавања квалитета. Код нас је тај јединствен занатски круг обухватао регионе Подунавља и Поморавља.

Промена у изгледу посуђа само је мањим делом независан процес у оквирима грнчарског заната. Реч је, пре свега, о измењеним економским условима са којима су се суочиле српске земље у време активне византијске политике, оквирно у раздобљу 11–12. века. У том смислу, назначено раздобље одређују два процеса – стварање језгра будуће српске државе и интензиван промет робе који је условљен потребама византијске војске.[14] Ова два упоредна процеса чине основу за стварање урбаних средишта, која настају трансформисањем постојећих насеобина, превасходно уз тврђаве у пограничним подручјима или оних уз главне комуникације. Тада остварен напредак није се у једнакој мери одразио у свим деловима свакодневице. На пример, у начину становања није дошло до значајнијих промена, осим што су куће пространије и у њима се чешће наилази на отворено огњиште уместо ранијих пећи.[15]

Међутим, велики преображај се примећује у садржајима кухиње и трпезе, који се јасно разграничавају према изгледу и врстама посуђа. У основи су то две по свему различите скупине израђевина. На једној страни је свакодневно посуђе од печене глине које је настајало на домаћем тлу. Оно представља симбиозу аутохтоног грнчарског наслеђа и напредну технологију.[16] Међу кухињским посудама изузетни су другачије рађени примерци, као што је један бронзани котлић, нађен у тврђави Рас.[17] На другој страни је трпезно посуђе високог занатског и уметничког квалитета. Било да је рађено од керамике, стакла или метала, трпезно посуђе долази из увоза.[18] У производним одликама увозних примерака видљива је значајна заснованост на античком наслеђу, поготово код стакленог и металног посуђа, које је узорима блиско и по техникама и стилу декорације. Керамичке зделе, тањири и крчази довозе се из радионица у матичним областима Византијског царства: Константинопоља, Пергама, Коринта, Спарте, Херсона и других. Стаклене чаше, боце и бокали, такође су из специјализованих византијских радионица у Малој Азији или јужној Италији. Посуђе рађено у другим материјалима на нашем подручју јавља се повремено. Помињемо бронзану чинију са представом Меркура, рађену у романичком стилу, и један пехар од рожине, прављен по угледу на дрвене посуде.[19] Кухињски и трпезни прибор чини велики број ножева и дрвених кашика, а сасвим су изузетни примерци кашика од бронзаног лима и гвоздених виљушки са два зупца.[20]

Веома је важна чињеница да се у српским земљама у раздобљу 11–12. века користи наменски прављено посуђе – једна врста за припремање јела, а друга, која је декоративнија и скупоценија, за сервирање јела и обедовање. Због тога се још значајнијим чини податак да трпезног посуђа има не само у тврђавама које је запосела ромејска војска него и у насељима где живи аутохтоно становништво. Већ само присуство трпезног посуђа у насељима у којима живи аутохтоно становништво има далеко шире значење, јер се прихватањем нових навика у исхрани успоставља и веза са моделом урбаног развоја читавог

---

14 Љ. Максимовић, „Тријумф Византије почетком XI века", *ИСН I*, 175–176; С. Ћирковић, „Осамостаљивање и успон Дукљанске државе", *ИСН I*, 180–181; Д. Оболенски, *Византијски комонвелт*, Просвета, Београд 1996, 330–335.

15 Г. Милошевић, *н. д.*, 170–180, са наведеним примерима и литературом.

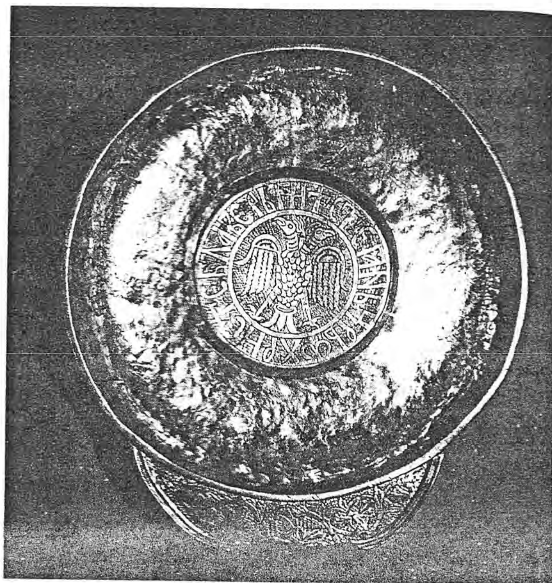
16 В. Бикић, *Средњовековна керамика Београда*, 44–53, са наведеном литературом; M. Popović, *Tvrđava Ras*, 220–230, са наведеном литературом.

17 M. Popović, *н. д.*, сл. 198.

18 В. Бикић, *Византијски импорт и утицаји међу археолошким налазима из насеља и некропола у Србији (11–15. век)*, докторска дисертација у рукопису, Београд 2000, 164–201, 239–250, са наведеним налазима и литературом.

19 M. Popović, *н. д.*, 241–244.

20 М. Поповић, В. Иванишевић, *н. д.*, сл. 32; M. Popović, *н. д.*, сл. 199/1.



„Чаша цара Душана“, 15. век.

подручја, и то у тренутку када се ствара српска држава. Посредну потврду овог процеса имамо у организацији владарских боравишта првих Немањића, где је постојао врховни надзор над намирницама и, одвојено, врстама и количинама вина.[21] У истом овом раздобљу већ су изграђени темељи феудалног друштва, што реалним чини и обнављање античке идеје окупљања око трпезе у изворном значењу самог чина. Сусрет великог жупана Стефана Немање са немачким краљем Фридрихом Барбаросом, који се догодио у Нишу 1189. године, обележила је богата трпеза.[22] Том приликом вођени значајни преговори о савезу у борби против Византије, пропраћени обиљем понуда које је домаћин изнео пред угледног госта, до данас су у колективном сећању остали у сенци чувене златне виљушке коју су у току обеда користили Срби, док су немачки „варвари“ јели рукама. Знамо и да је Стефан Немања, пре него што је обукао монашку ризу, приредио гозбу обилну у месу, истакавши да се

[21] М. Благојевић, „Владар и поданици, властела и војници, зависни људи и трговци“, у: *ИСН I*, 372–373.

[22] J. Калић, „Борбе и тековине великог жупана Стефана Немање“, 256.

довољно науживао и веселио и наслађивао при богатим трпезама.[23] Његов син и наследник на престолу Стефан Првовенчани, који је словио као *благопохваљен, у војништву вешт и храброшћу славан*, на дан крунисања приредио је веома велики пир – у тродневном весељу предњачио је сам краљ, радостан и поносан због лепоте недавно завршене задужбине у Жичи.[24] Иначе, када је за трпезом седео, он *„бубњевима и гуслама благородне весељаше, као што је обичај самодржаца“*, како нас обавештава Теодосије.[25]

Из свега реченог следи да употреба наменски рађеног посуђа, у ствари, одређује модел друге етапе развоја кухиње и трпезе. Заправо је реч о прихватању урбане културе исхране, чију основу чини јасно рашчлањивање посуђа на врсте према намени, а с тим у вези и начин сервирања јела и обедовања. Међутим, овај напреднији вид конзумирања хране није настао искључиво као последица унутрашњег развоја средине, него је у тренутку јаког уплива византијске културе приказан као модел. Као такав усвојен је у малој мери – представљачи новог изгледа трпезе били су представници владајућег сталежа. Зато је и означен термином протоурбани, који објашњава тадашњи степен развоја у српским земљама и, што је за нашу тему значајније, непостојање домаће покретачке снаге која би модел усвојила и у пуној мери применила – мисли се на производњу трпезног посуђа, организован увоз израђевина и израду посуђа по поруџбини.

За стварање домаће покретачке снаге био је потребан привредни узлет. Он је остварен пред крај 13. и у 14. веку, експлоатацијом и продајом сребра, злата, бакра и олова, затим дубровачком караванском трговином и освајањима византијских области.[26] То су, уједно, били предуслови и за стварање градског модела кухиње и трпезе. Назнаке овог модела посто-

[23] Теодосије, *Житије светог Саве*, прев. Лазар Мирковић, СКЗ, коло LXXVII, књ. 510, Београд 1984, 37.

[24] *Исто*, 138–139, 140.

[25] *Исто*, 118.

[26] М. Благојевић, „Основе привредног развитка“, *ИСН I*, 357–371; Д. Којић, „Привредни успон“, у: *ИСН II: Доба борби за очување и обнову државе (1371–1573)*, 100–108.

је, како је поменуто, већ у организацији дворова првих Немањића. Он се временом развија, тако да владарски, у ствари прелазни вид, представља окосницу градског модела у његовом пуном значењу.

У боравиштима краља и властеле извесно постоји неколико засебних простора за припрему намирница и јела. У погледу организације, велике сличности постоје између кухиње (у ширем смислу економије) на подручју српских земаља и истовремених боравишта европског племства.[27] Кухиња, пекара (хлебне пећи) и оставе су смештене у дворишту. Ове целине нису се од једноставних грађевина из ранијег раздобља много разликовале изгледом, већ само бољом опремом. У простору где се јела кувају у средишту је велико ограђено огњиште где се истовремено припремало неколико различитих јела: нека се кувају и крчкају у лонцима, друга се пеку затрпана жаром или прже на ватри. Посуђе које се користи у кухињи је једноставно – функционално, јер се у њему јела само припремају, док се залихе чувају претежно у сандуцима, врећама и бурићима. Поред посуђа употребљаван је и разноврстан прибор: ножеви различитих величина за сецкање, кутлаче за наливање јела, цедиљке, варјаче.

Најзначајнији посао у дворским и властеоским кухињама је, у ствари, сервирање јела на трпези. Трпеза се намешта у једној просторији – сали, која тиме постаје репрезентативна одаја у главној згради–палати. Застире се белим, раскошно великим прекривачем–столњаком, од чијих се крајева праве набори или украсни чворови, а често се и украшавају везом. Постоје посуде за прање руку пре јела, салвете за руке, сланици рађени од сребра и коситра, чачкалице од корала са мало сребра. Прибор за јело био је, такође, од племенитих метала, али и од корала и кристала. Господа седи на клупама, док су столице у виду трона ређа појава и, ако их има, резервисане су за највишег по рангу или домаћина. И у српским земљама строго се водило рачуна о рангу за столом, чак и код обичног света. Стефан Првовенчани „*седаше у челу трпезе*", Јовану

[27] Ф. Аријес, Ж. Диби, *Историја приватног живота 2: Од феудалне Европе до ренесансе*, Clio, Београд 2001, 72–74.

Кантакузину је Стефан Душан на гозбама давао боље и више седиште.[28] Читав амбијент трпезе одаје раскош. Износе се разноврсна јела: месо ситне стоке, дивљачи и птица (у време поста риба), хлеб, сир, репа, ротква, пије се вино и пиво које се сипа из великих крчага. Има и воћа: јабука, крушака, шљива, ораха из вртова у унутрашњости земље и јужног воћа са Приморја. Уз свечану одећу учесника и обиља хране и пића, сервираних у скупоценим посудама, за целовит амбијент трпезе неизоставно је присуство паса који се врзмају око стола. Будући да је лов имао веома важно место у свакодневици властеле, ловачки пси у сценама гозби показатељ су угледа домаћина – његове вештине ловца–ратника, као и имућности куће у целини. Стога не чуди да су овакви прикази једнако раширени у српским земљама и у земљама Средње и Западне Европе.

Заједнички обед је свечан чин, догађај од највећег значаја и највећа почаст коју владар исказује поданицима и гостима. У извештајима Теодора Метохита, који је предводио византијско посланство краљу Милутину 1299. године, чести су осврти управо на ове детаље. „*Изнад свих ме веома поштујући, почаствовао ме је и позивањем за заједничку трпезу и то је чинио веома често...*" или... „*Тих дана сам му посебно био сатрпезник и јео њихова и друга јела, а он је, према њиховом обичају, наздрављао мени у част, чинећи то са неколицином својих одличника и првака.*"[29] На гозбама је, очигледно, било живахно – било је бучних разговора, наздрављања, смеха, лупања ногама у такту музике. Овој опуштеној атмосфери супротставио се деспот Стефан Лазаревић, уводећи на двору побожност, „добар ред" и „добар стид". „*Вика или лупање ногама или смех или неспретна одећа није се смела ни поменути, а сви беху обучени у светле одеће, коју је раздавао сам он (тј. деспот)*" – како нас обавештава деспотов биограф Константин Филозоф.[30] Поред значаја самог чина обедовања, раније поменути очевидац Теодор Метохит доноси вести и о

[28] *ВИИНЈ VI*, 319.
[29] *ВИИНЈ VI*, 131.
[30] Константин Филозоф. *Живот деспота Срефана Лазаревића*, у: *Старе српске биографије XV и XVI века*, прев. Л. Мирковић, Београд 1936, 81–82.

посуђу: „... *Обично свакоī дана се са архонѿове ѿрйезе шаљу мноīобројна укусно йрийремљена јела и йослаѿице у злаѿним и сребрним ѿањирима и йосудама и ѿо не зарад йоѿребе неīо више збоī йочасѿи, односно заједничкоī обедовања...*“[31]

Изглед уобичајене владарске трпезе може се доста поуздано реконструисати упоређењем ових уопштених и података из још неколико извора. Фреске са приказима библијских сцена, пре свега *Свадбе у Кани* и *Тајне вечере*, показују разноликост у погледу врста посуђа – и облика и материјала (сл. 3).[32] У већини случајева насликане су израђевине из тог времена (осликавања цркава), мада поједине посуде представљају реминисценције далеких, античких узора. Најчешће су то амфоре и поједини крчази тролисног отвора, каква је посуда коју носи девојка у сцени *Рођење Богородице* у цркви Св. Димитрија у Пећи.[33] Утисак је да преовлађује метално (златно и сребрно) и стаклено посуђе, док је керамичко знатно ређе. У смислу реалног приказа, највећи значај поменути ликовни извори имају за преглед стакленог посуђа – боца и чаша–пехара, будући да се приликом археолошких истраживања оно налази у веома уситњеном стању.[34] У српским земљама најтраженије врсте посуђа биле су чаше са ребрима и капима, затим боце тзв. манасијског типа (са канелованим вратом) и двоконусне боце. У технолошком и формалном погледу средњовековна продукција стаклених посуда готово у потпуности следи стандарде успостављене у антици. Ипак, због истицања појединих декоративних детаља, као што је величина капљица на телу или чипкаста ивица око дна на чашама, средњовековно стакло делује унеколико китњастије од античких узора. За разлику од већине чаша, боце за вино античке узоре следе у мањој мери. У српским земљама у раздобљу средњег века посебно су биле омиљене две врсте: боце са дугачким канелованим вратом – познате и под називом боце манасијског типа, јер се верни прикази таквих посуда јављају на фрескама у Манасији (Ресави) – развијене су у италијанским–венецијанским атељеима; двоконусне боце, за које су се специјализовале немачке радионице у области око Рајне. Стаклена роба чинила је значајну ставку међу робом која се увозила, а у трговини тим артиклима водећу улогу имали су дубровачки трговци. Независно од региона израде, стаклена роба се допремала преко Дубровника, који је био матични сабирни центар за стакло, а одатле се караванима дистрибуирала широм Србије.



Бокал од мајолике из йалаѿе беоīрадскоī миѿройолиѿа у Доњем īраду Беоīрадске ѿврђаве, 15. век.

За разлику од стакла, метално посуђе сликано је доста стереотипно и у поједностављеном виду. Уз то, број примерака који су преостали након продаја, пљачки и претапања је веома мали.[35] Ипак, мноштво назнака у писаним документима пружа

[31] *ВИИНЈ VI*, 113–114.

[32] Међу бројним приказима, овом приликом наводимо само неколико најилустративнијих примера: В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975, сл. 48 (Св. Никита, *Свадба у Кани*), сл. 115 (Ресава, *Прича о царској свадби*); Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987, сл. XXIV (*Рођење Богородице*); Милош Благојевић, *Србија у доба Немањића, Од кнежевине до царства: 1168–1371 – илустрована хроника*, Београд 1989, 129 (Грачаница, *Свадба у Кани*), 193 (Дечани, *Свадба у Кани* – детаљ); Б. Тодић, *Манастир Ресава*, Издавачка агенција „Драганић“, Београд 1995, сл. 68, 69, 71, 72 (*Парабола о богаташу и убогом Лазару, Парабола о царској свадби*).

[33] В. Ј. Ђурић, *н. д.*, сл. XXXV.

[34] Д. Милошевић, *Уметност у средњовековној Србији од 12. до 17. века*, Народни музеј у Београду, Каталог изложбе, Београд 1980, кат. бр. 152–155; В. Бикић, „Трговински промет у Београду у 15. веку“, *Старинар* XLV–XLVI (1994–1995), 91–98, са наведеном литературом, сл. 2, 3.

[35] Неке од особених примерака в. у: Б. Радојковић, „Метал средњовековни“, у: *Историја примењених уметности код Срба I: Средњовековна Србија*, Београд 1977, 79–94; Д. Милошевић, *н. д.*, кат. бр. 141–143, 145, М. Благојевић, *Србија у доба Немањића*, 187, 191.

поузданија сазнања о њиховом раскошном изгледу. Метално посуђе представљало је драгоценост пре свега зато што је рађено од племенитих метала – злата и сребра, при чему је сребрно често имало делимичну или потпуну позлату. Стога је његова вредност била заснована најпре на тежини, док су стилске особености представљале секундарни, мада не и мање значајан критеријум. Тако је, на пример, скупоценост примерака које су српски владари даровали црквама често истицана фразом: „...*посуде златне и сребрне, украшене драгоценим бисером и скупоценим камењем...*".[36] Овакав сажети опис, међутим, не говори много о уметничко–занатском стилу израђевина нити одговара њиховом реалном изгледу. У том смислу, потпунију слику, не само о врстама него, делом, и о количини посуђа које је било у поседу једне владарске или властеоске породице, налазимо у пописима депозита–признаницама за предмете који су давани у залог у Дубровнику.[37] Иако су у питању подаци који се односе на раздобље 15. века, реч је о посуђу које је у погледу облика и декорације остало у тесној вези са израђевинама претходног столећа и може се посматрати као једна целина.

Прво што се уочава јесте постојање посуда различите намене. Најбројније су зделице које се јављају у неколико приближних видова и величина, такође и под неколико назива: чаше, плитице, купе и блуда. Употребљаване су за сервирање јела и слаткиша, али и као чаше у данашњем значењу – за испијање вина и воде. Иначе, чаше и пехари некада имају одговарајуће поклопце, такође златне или позлаћене. Иако их је највише било у целини рађених од племенитих метала, постојали су и примерци не много скупоцени. Таква је, на пример, једна чаша *дрвена са мало сребра*, која је за власника, а то је био херцег Степан Косача, очигледно представљала драгоценост – вероватно део породичног наслеђа. У залог се често дају комплети зделица – седам до осам посуда које се слажу једна у другу. Као особеност се наводи њихов округао облик, некада и постојање стопе или ручице (реч је, вероватно, о во-

[36] Данило, 31, 53.

[37] *Старе српске повеље и писма* I/1, 142–143, 326, 333–341, 355–356, 363, 366–367, 382–383, 393, 395, 475–476; *Старе српске повеље и писма*, књ. I/2, 21, 23–28, 33–34, 45–49, 54–58, 79, 83.



Кухињско посуђе из Београда, 16–17. век.

доравној дршци). Посебно се истиче знамење, у виду грба породице (као што су знамења војводе Вука и војводе Сандаља Хранића), или са текстовима – писаним словима, како је наведено за педесет чаша које је дао у залог деспот Ђурађ Бранковић. Веома педантно се пописују и трпезне посуде за вино и воду – бокали и крчази, међу којима се разликују кондири велики и мали, ибрици и бардаци. Ове врсте посуђа некада се дају у залог заједно са платненим покривачима, чију вредност чини вез урађен златним нитима и нашивеним бисерима или, што је редак случај, са једним сафиром. У нешто мањем броју било је тегли, сланика, ведрица, као и масивних сребрних судова који се називају чабри.

Слично другим врстама, и метално посуђе се набавља у виду поруџбина које су у складу са потребама домаћинстава. Израђује се у домаћим радионицама, или га по поруџбини раде италијански мајстори у Дубровнику и Котору. На досадашњем нивоу истраживања место израде се може претпоставити, али не и прецизно утврдити.[38] Опште узевши, производни стан-

[38] За поузданије заснована истраживања о средиштима производње од помоћи би биле и упоредне анализе физичко-хемијског састава легура коришћених за израду посуда и руда (тј. сировина) на изворишту.

дард металног посуђа у великој мери ослоњен је на античке узоре из области источног Медитерана и Блиског истока, тако да је и декорација, у основи, тзв. медитеранског стила. Међутим, на примерцима рађеним у познијим столећима средњег века приметно је значајније позајмљивање готичких елемената декора. Стварањем хибридних украса почетни оријентални и западноевропски предлошци уједно су преображени и испреплетани у толикој мери да су створени нови који одражавају дух епохе, што умногоме отежава утврђивање радионица у којима су посуде израђиване.

Поред металног и стакленог, на трпези је, сасвим извесно, било и керамичког посуђа. Грнчарски занат је увелико узнапредовао, тако да су у позним столећима средњег века посуде од печене глине веома квалитетне. Такође, производна линија декорисаног посуђа, намењеног имућнијим домаћинствима, показује и високе уметничке домете. Ова врста употребних предмета можда на најбољи начин илуструје привредни узлет који највишу тачку достиже управо са раздобљем 14. века. Од тада готово у потпуности изостаје увоз трпезног керамичког посуђа из познатих радионица у матичним областима некадашњег Византијског царства. Средишта у Солуну и Серу, која су међу последњим преосталим у пуној мери одражавала традицију декорисане керамике класичног византијског стила, смањују капацитете и преусмеравају се на локално тржиште. Међутим, потребу за луксузном керамиком највећим делом подмирује домаћа производња која се, током раздобља напретка организује у већим средиштима.[39] Керамика се израђује у близини рудника, који су извор сировина, и градова који постају и занатски центри. У раздобљу 14–15. века неколико је таквих средишта који се могу претпоставити према особеном стилу производа или, у мањој мери, према материјалним остацима. Најзначајнија међу њима налазила се у непосредној близини Крушевца, највероватније на потезу према Сталаћу. Ова радионица, привремено названа према кључним топонимима Крушевац–Сталаћ, постала је синоним за српску керамику позног средњег века, како

[39] В. Бикић, *Византијски импорт и утицаји*, 207–238, са наведеним примерцима и референтном литературом.

због квалитета израђевина тако и због специфичног стила декорације који је заснован на византијском наслеђу. Друга, такође велика радионица постојала је у близини Новог Брда, а значајно средиште било је, вероватно, и на подручју Рашке, док је у 15. веку мала серија крчага, украшених на српски начин, израђена у радионици у близини Смедерева.

Нов распоред снага у Медитерану и примат италијанских градова у трговинском промету, са Дубровником који је њихов експонент на Балкану, уводи у понуду керамику новог стила. Иако је количина увозних посуда сразмерно мала, ти производи имали су велики значај, поред осталог, и за продубљенија изучавања целокупних својстава домаће керамичке производње. Ова нова керамика је италијанска по региону израде, али је по духу медитеранска, јер сублимира декоративне технике и колорит читавог тог поднебља. У целовитом изгледу она садржи веома јасно византијско керамичко наслеђе, за које су заинтересовани купци на подручју српских земаља традиционално везани. Као новина у понуди керамичког посуђа јавља се најрепрезентативнија сликана керамика изванредног квалитета – мајолика, која се током 15. века серијски израђује у радионичким центрима у северној Италији. Поред италијанске, приметно је и присуство посуда из региона Средње и Западне Европе, којима се Србија окреће због присуства Турака на југу.

Међу етапама развоја градски модел кухиње је последњи у низу. Он настаје на основама владарског модела и од њега се не разликује битно у погледу организације.[40] Кухиња је засебна просторија у самој кући или је мања грађевина која је додата основном распореду. Налази се у приземљу, у задњем делу куће, и има врата која воде према дворишту. Није ретко да је смештена у поткровљу, што је практично решење, јер су други делови куће заштићени од дима и мириса, а такође је и добро решење у случају пожара. Слично ранијим столећима, и у раздобљу позног средњег века ватра за кување једини је извор топлоте, разгорева се ујутру и одржава цео дан, до одласка на починак. У сеоским домаћинствима кухиња је место предви-

[40] Ф. Аријес, Ж. Диби, *н. д.*, 180–181, 402–408; Г. Милошевић, *н. д.*, 181–184, 192–193, са наведеним примерима и литературом.



Трпезно посуђе из Београда, 16–17. век.

ђено за женске активности – осим кувања, жене крпе одећу, плету, чувају децу. У властеоским и дворским кухињама, због већег обима различитих делатности, послују и мушкарци: бућкају маслац, праве сир, обрађују месо. Такође, у кућама сложеног распореда наилазимо и на помоћне просторије: подрум, оставу, собу за залихе, млекару, некада и пекаре за хлеб у дворишту. У градовима постоји и заједничка кухиња. То је засебна зграда – крчма у којој сиромашнији грађани кувају јело.

У сваком случају, кухиња је засебан простор, опремљен потребним посуђем и прибором. Поред огњишта, обавезан је сто за обедовање, без обзира на имовинско стање домаћина. Амбијент где се једе и пије и даље одређује суштину блискости, такође и друштвене хијерархије у имућнијим домаћинствима. Врч вина, залогај хлеба и меса у кухињи припадника нижих сталежа је неформалан чин, породични вечерњи скуп или окрепљење у паузи дневних послова. Међутим, позив на обед у трпезарији има исти друштвени значај као обедовање за владарском трпезом на двору.

Слике гозби угледника у сутону средњег века садрже исте детаље по којима се препознавала званичност тог скупа и неколико столећа раније.

Како је поменуто, градски модел кухиње и трпезе настаје на основама владарског, који је већ у потпуности развијен, како у погледу унутрашњег уређења простора тако и посуђа и прибора. Његов преображај, због тога, иде само у једном правцу. Тај правац подразумева широку употребу наменски прављеног посуђа које је домаће производње. За тзв. градско посуђе успостављен је висок стандард у погледу укупног изгледа, чиме су смањене раније очигледне разлике које су, већ на први поглед, изразито истицале имовинско стање. У просечном домаћинству златних и сребрних посуда готово да нема, али зато има бакарног посуђа, које се у српским земљама у већој мери користи од 14. века. Оно је имало широку примену – зделе–чиније за наливање јела, котлићи за кување јела и грејање воде која је у току целог дана, осим за припрему јела, коришћена и за прање посуђа и радних површина. Већина бакарног посуђа, посебно трпезног, имало је калајисану површину, као заштиту од токсина који се ослобађају из бакра у току кувања, тј. приликом загревања посуда. Претпоставља се да је дрвено посуђе и прибор такође доста употребљавано, посебно у селима, где су кухињски амбијенти, у целини узевши, претрпели веома мале промене у односу на најранија столећа средњег века. Ипак, за припрему и чување намирница, као и кување и сервирање јела, превасходно се користи керамичко посуђе. Оно је рађено у виду већих серија, уједначеног је квалитета и стила у целини, а такође и стандардних запремина.[41] У градским домаћинствима јављају се, у већој мери, уместо дрвених, керамичке посуде за чување намирница – ћупови за укисељено поврће или тегле за кисељење млека, чување меда и ушећереног воћа. Поред поменутог, значајан преображај уочава се у производњи трпезног посуђа. Нове тенденције на најбољи начин илуструју керамичке верзије ранијег скупоценог трпезног посуђа, пре свега оних за вино и воду. Будући да осим непотпуних описа у документима (пре свега, у пописима депозита и признаницама за предмете који су давани у залог у Дубровнику) и упрошћених ликовних представа материјалних доказа о њиховом постојању

[41] О овоме детаљније в. у: V. Bikić, *Gradska keramika Beograda (16–17. vek)*, Arheološki institut, Posebna izdanja, knj. 39. Beograd 2003, са наведеном литературом.

нема, керамичко посуђе градског типа важан је извор за поузданију реконструкцију изгледа и садржаја средњовековне трпезе. Јер, то су, у ствари, непосредне копије некадашњих златних и сребрних израђевина које су красиле трпезе српских владара и властеле.

Из овог сажетог приказа основних модела јасно је да изглед кухиње и трпезе одређује мноштво чинилаца који су у непосредној вези са укупним променама у начину живота. Ови амбијенти су, кроз читав средњи век, на граници између приватног и јавног, на сличан начин као што је то одевање и кићење. Због тога су садржаји, пре свега изглед посуђа и прибора, изложени утицајима и подложни моди. У том смислу, модели су показатељ заиста динамичног развоја који је у српским земљама средњег века био подстицан истим појавама које, у крајњој линији, препознајемо у нашим домаћинствима данас.

ИЗАЗОВИ ОКРУЖЕЊА



СРЕДЊОВЕКОВНИ ЧОВЕК И ПРИРОДА

Однос између човека и природе могуће је разматрати на неколико различитих нивоа, при чему се са сигурношћу једино може рећи да је био вишеструко сложен и да су актери били, и данас јесу, међусобно зависни. Приступајући овој проблематици, неопходно је разумети и објаснити личност средњовековног човека. Он је до сада посматран првенствено као рационално биће – *homo faber*, које својом делатношћу обликује свет око себе, у складу са прогресивним развојем технике и технологије. Живећи у природи и од природе, његово понашање имало је за циљ да задовољи своје такозване „природне потребе": храна, стан и безбедност. Резултати су јасно видљиви – куће и двоbrови, села и градови, оранице и пашњаци, баште и виногради, путеви и мостови, луке и рудници. У питању су разноврсни *културни пејзажи*, у чијем је процесу стварања неизбежно долазило и до деградације природне околине и подстицања геоклиматских промена, којима смо данас сведоци. Стога се отвара могућност постављања питања да ли је и у периоду средњег века постојала „еколошка свест", односно да ли су људи и тада били свесни свог негативног дејства на природно окружење.

Међутим, облици човековог деловања нису зависили само од оруђа којима је располагао, нити од природно-географских услова окружења у коме је живео, већ и од читавог комплекса друштвених, културних, религијских и естетских схватања, знања и осећања. Начин на који је опажао и доживљавао свет, тј. природу, није био урођен, већ обликован искуством, очекивањима и нормама друштва коме је припадао.

Средњовековног човека треба, дакле, посматрати у ширем друштвено-историјском контексту, у оквиру датог друштва и

његове структуре, а то значи феудалних друштвено-економских односа и хришћанске религије. С обзиром на то да је човек био одређен својом сталешком припадношћу, сасвим је извесно да је виђење и доживљај природе био различит у свету писмене и хришћански образоване властеле и духовника, и у свету неписмених работника, чувара словенског наслеђа. Они који су живели „на земљи и од земље“ нису промишљали свој однос према природи на начин на који су то чинили, на пример, монаси, трагајући за местом где ће бити подигнуто светилиште нове вере, или, још пажљивије, пустињаци у потрази за својим особеним рајем.[1]

Стога се овај однос може посматрати кроз мноштво супротности које су се развиле током времена: *дивљине и културе, пустиње и „света“, паганизма и хришћанства, горе и жупе*. Извори, као делићи сложене слагалице, врло су разнолики, и ширина теме допушта, али и намеће, веома широк избор – језик, споменици материјалне културе, сакрална уметност, дипломатички извори, житија, путописи, народне бајке, песме, обичаји и обреди.

У разоткривању вишеслојног значења поменутих извора не треба занемарити ни емотивну компоненту човекове личности. Она није била мање важна, нити мање присутна, тако да су и његова осећања учествовала у формирању односа према природи и у начину на који је он доживљавао свет око себе. С тим у вези, важно је уочити и то да ли се природа сматрала пријатељем или непријатељем, када и зашто, као и каква је била симболика природе и природних појава (помрачења сунца и месеца, комете, земљотреси, суше и поплаве), у литерарном и ликовном стваралаштву.

Стварајући културу као „другу природу“, човек је престао да буде „природно биће“, које се осећа неодвојивим делом природе. Временом су сва његова чула омекшала услед веће сигурности, удобности и лагодности живота. Свет је уређен и подељен на *домаћи*, који представља онај део природе који је „освојен и покорен“, и *дивљину* – то је дивља природа, човечјом руком још нетакнута. Али, везе с тим првобитним окружењем

[1] А. Гуревич, *Категорије средњовековне цивилизације*, МС, Нови Сад 1994, 17–110.

нису никада прекидане. Давно пре него што су становници пренатрпаних и загађених градова започели своја „бекства у природу“, лов је, између осталог, био један облик „повратка у природу“, начин да се тело и дух отресу окова погубне доколице и поново стекну неопходну будност и оштрину. Властела, као сталеж ратника, уживала је у тим симулацијама рата, у којима је природа служила као позорница на којој се одвијају представе рата: двобоји, походи и потере.[2] Дешавало се, не ретко, да се приликом лова открије предео божанске лепоте и нетакнуте природе, идеалан за подизање каквог манастира (Студеница, Кремсминстер, Хилдесхајм), а вероватно и неко стратешко место погодно за властелински двор у тврђави, неки *belvedere*.

Почетна временска одредница српског средњовековља јесте словенско и српско насељавање на Балкану почетком 7. века. Међутим, у тумачењу сложеног односа човека и природе горња хронолошка одредница не поклапа се с традиционалним одређењем завршетка овог историјског периода. Пропаст српских држава и њихово припајање Османском царству не представља прекретницу на овом пољу проучавања, те се не може узети за граничник. Поменутој проблематици далеко је примеренија периодизација коју заступа Жак Ле Гоф, сматрајући да је, између осталог, тек индустријска револуција означила крај средњем веку.[3] У случају српских земаља, реч је заправо о процесу његовог лаганог одумирања током неколико векова, о једној *дугој јесени српског средњег века*. Чини нам се да је о *новом добу* на овим просторима могуће говорити тек од прве половине 19. века.

Од речи ка значењу

У времену које је претходило доласку словенских племена, простор Балкана је већ увелико био опустошен проласком бројних варварских племена, поприлично пуст и запуштен, са расутим и малобројним становништвом. На опадање

[2] С. Мишић, „Лов у средњовековној Србији“, *ИГ* 1–2 (1995), 51–66; J. Cummins, *The Hawk and the Hound. The Art of Medieval Hunting*, Phoenix Press, 1988.

[3] Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno. Ogledi*, прев. I. Pavlović, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Beograd 1999, 15–16.

броја становништва утицале су и честе епидемије куге.[4] Обиље напуштених предела пружало је Словенима могућност да бирају и да изаберу најбоље области за своје нове домове, и то према сопственим критеријумима и колективном искуству. Као ни све сеобе, ни ова није била одлазак у непознато, напротив. У току стотинак година које раздвајају први историјски помен словенских племена северно од Дунава (517) и почетак њиховог насељавања у доба византијског цара Ираклија (610–641), стварао се скуп сазнања о коначном одредишту: посредно – долазећи у додир са становништвом предела јужно од Саве и Дунава, и непосредно – приликом бројних ратних и пљачкашких похода. Тако стечена сазнања преносила су се током четири генерације, од којих је свака по нешто додала, стварајући једну одређену, културно-географску представу о новој домовини.[5] Преживели лингвистички, археолошки, дипломатички и антрополошки материјал пружа обиље сведочанстава о томе шта је све одређивало одабир природног окружења за формирање нових словенских насеља.

Речнички фонд старословенског језика и етимолошка значења речи пуно говоре о некадашњем свету и његовим крајолицима, о начину живота, схватањима и веровањима ондашњих људи. Тако се са сигурношћу може рећи да су Јужни Словени били искусни земљорадници, који су пред свој долазак на Балкан настањивали пристранке речних долина и мочварно-шумовита подручја. Били су вични у пловидби рекама, каснијe и морима, затим, у разноврсној обради дрвета, које је од свих природних елемената уживало и највеће поштовање. Прасловенска реч **дєрво** имала је двоструко значење као назив за *дрво* и *брод*, као што је реч **доубъ** означавала и *дрво* и *храст*. Храст је заправо био пра-дрво старих Словена, станиште живог огња и божанства ватре и грома, чији је реликт дошао до наших дана као свети *запис* и божићни *бадњак*. Свето,

[4] D. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Substitence Crises and Epidemics*, Birgmingham Byzantine and Ottoman Monographs vol. 9, Ashgate 2004.

[5] М. Ћоровић-Љубинковић, „Однос Словена централних области Балкана и Византије од VII до X века“, *Материјали IX*, Прилеп 1970, 81–100; *ИСН I*, 109–124 (Ј. Ковачевић).

табуирано дрво – *запис* био је и најстарији храм, да би са преузимањем хришћанске идеологије био потиснут у симбол сеоске славе и заштитника села од грȁда. Симболика бадњака, некадашњег божанства, везана је за краткодневицу и буђење младог сунца, почетак нове године и новог пољопривредног циклуса. Сачувана традиција говори и о култу другог дрвећа, на првом месту липе, јеле и бора, тисовине, јавора, дрена, глога и леске. Ови називи су словенског порекла, што речито говори о пејзажу словенске прадомовине, као и о непосредном, суштинском односу према дрвећу. Многи топоними на простору српских земаља потичу од имена врсте дрвећа која је, вероватно у време њиховог оснивања, преовлађивала на том подручју.[6]

Несумњиво је да су се јужнословенска племена приликом свог насељавања на простор Балкана руководила начелом економске корисности, тако да су за своја станишта бирали донедавно култивисане и одскора напуштена подручја са селима, градовима, оранцама и виноградима, рудницима и мрежом копнених путева. Оваква подручја било је много лакше привести поновној употреби. Међутим, то није био и једини критеријум за одабир, јер су они поступали и у складу са комплексом својих историјских, друштвених, културних и религијских мотива, укључујући колективно искуство и сећање. Тако се може говорити о извесној сличности између претходних и нових станишта, о препознавању сасвим одређених особина природног окружења које су им погодовале према наведеним критеријумима, изузимајући шире залеђе јадранске обале. Аналогно опозицији *домаће – страно*, *познато – непознато*, *блиско – далеко*,[7] сличност је уливала осећање блискости и познатости, сигурности, а одатле и способности да се у новој средини преживи, о чему говори и преношење имена из прапостојбине на нове просторе.[8]

[6] *ИСН I*, 124–140 (П. Ивић); В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела 4, прир. В. Ђурић, Београд 1994; Исти, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела 5, 169–180: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Балканолошки институт САНУ, Пос. изд. 78, Београд 2002, 206–207; *Именик насељених места ФНРЈ*, Београд 1951.

[7] Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, Пос. изд. 67, Просвета, Ниш 1996, 47–48, 75.

[8] А. Loma, „Serbisches und Kroatisches Sprachgut bei Konstantin Porphyrogennetos“, *ЗРВИ* XXXVIII (1999/2000), 87–161.

Сходно претходно наведеним начелима, Словени су у прво време населили речне долине, њихове осунчане пристранке и падине изван домашаја воде, као и ободе крашких поља. Највећи број насеља, касније окупљених у *жупе*, формиран је у питомини равнијих предела дуж река, од којих су многе добиле нова, словенска имена попут Белице, Лепенице, Лугомира и Ситнице. Постојала је изузетно богата терминологија која се односи на феноменологију вода: *река, поток, студенац, кладенац, растока, притока, блато, бара, млака, локва, сопот*.[9] У словенским веровањима *река* је била предмет култног поштовања, као станиште душа покојника и демона вегетације (водени ђаво, русалке), али и као симбол граничног места и пута ка „ономе свету“. Вода је, као природни елемент, имала вишеструку улогу у магијским обредима, нарочито у функцији очишћења и истеривања злих сила.[10]

Називи за поједине облике рељефа и врсте шумског покривача били су крајње пажљиво изнијансирани, према висини и силуети узвишења у природи, затим, боји, густини и врсти дрвећа. Назив *гора* има двоструко значење: то је и *високо брдо*, попут данашњег поимања *планине*, и *густа, висока, одрасла шума*, тако да би израз „шумовита гора“ био чист плеоназам. Разлог оваквом спајању значења можда може да лежи у претпоставци да су готово сва брда која су Словени познавали била добро пошумљена.[11] Тако је гора *Сува, Мокра*, зелена као *Зеленгора*, црна попут *Црне Горе*, на хоризонту са обрисом *Штита, Шатора* или *Жабе*, а може да буде борова, јелина, јаворова или церова (данашње планине *Борја, Јелица, Јавор* и *Цер*). Појам *планине* изведен је од прасловенске речи **полна** (> одатле топоним *Плана*) која је означавала неплодно земљиште. На тај начин је **полнина** > *планина* добила значење земљишта које није погодно за земљорадњу, већ само за испашу. С обзиром на то да су у српским земљама најбољи пашњаци били углавном на већим надморским висинама, назив *планина* почео је да потискује старији назив *горд*.[12] У историјским изворима среће се читав низ назива који означавају различите групе дрвећа: *гора, гвозд, лес, луг, гај, дубрава* и *шума*, али треба истаћи да они нису постојали у исто време, нити су се употребљавали на истим подручјима.[13]

Интересантна је и симболика боја у словенској магији: *зелена* означава природу и отворени простор куда се креће и где влада нечиста сила, па је атрибут места где се она протерује *гора зелена*, а исто важи и за *црну гору*, будући да *црна* боја симболизује мрак и земљу.[14] Слично се може закључити и за занимљиви топоним *Гора Пустош* који је забележен у Дечанској хрисовуљи цара Душана – то је ненасељен, дакле дивљи и некултивисани простор, који је такође могао да има улогу места где се протерује зла сила.[15]

Заправо, у словенском поимању структуре света, он се делио на *домаћи* свет, под заштитом домаћих божанстава и духова, и завршавао се на међи села, и *дивљину*. Зато се у обредима заштите од болести, односно њихових демона, вршио магијски обред оборавања села, чиме се обнављала граница према *дивљини*.[16] Врло често се у народним бајкама, као елементи *митских пејзажа* где се одвија радња приповедања, помиње да главни јунаци треба да савладају *високу/велику гору*,

---

[9] М. Благојевић, „Преглед историјске географије средњовековне Србије“, *Зборник Историјског музеја Србије* 20 (1983), 45–126; С. Мишић, „Унутрашње воде и њихово коришћење у средњовековној Србији“, Додатак *ИГ* 1–2 (1990–1992), 3–79; *Лексикон ССВ*, „Жупа“ (Г. Томовић), 195–197.

[10] С. Зечевић, *Митска бића народних предања*, „Вук Караџић“, Београд 1981, 22–39; Б. Јовановић, „Одуховљавање природе у веровању Срба“, *Гласник Етнографског музеја* 49 (1985), 115–121; Љ. Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, Пос. изд. 60, Просвета, Ниш 1996, 107 и даље; *Словенска митологија – Енциклопедијски речник*, Zepter Book World, Beograd 2001, 466–467.

[11] S. Georgijević, „Šuma – Gora – Planina“, *Balkanološke studije* I, Niš 1967, 9–43.

[12] М. Благојевић, „Планине и пашњаци у средњовековној Србији“, *ИГ* 2–3 (1966), 2–95; А. Лома, „Топономастика као изазов“, *Књижевност и језик* XLVIII, 1–2 (2001), 15.

[13] S. Georgijević, *н. д.*; в. појединачне одреднице у *Лексикону ССВ*.

[14] Исцрпно код Љ. Раденковића, *Симболика света*, 275–320; М. Благојевић, „Црна Гора и Црне Горе“, *Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања*, Историјски институт Републике Црне Горе, Подгорица 1999, 57–77.

[15] П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, ДХ III 2730, 267.

[16] С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, 96, 100; *Словенска митологија*, 584; Љ. Раденковић, *Народна бајања*, 83–84.

да би дошли до *језера окруженог горама*, где их, најчешће, очекују *змајеви*.[17] Поимање целокупне природе у словенском народном стваралаштву говори о једном издиференцираном односу, који такође одсликава основну структуру и човеков доживљај света: једино је култивисана и освојена, „припитомљена" природа наклоњена човеку и његов је савезник у борби против натприродних сила. Изван ње је *дивљина*, из које долазе разноврсне опасности за људе.[18]

У овом контексту могуће је разматрати супротност која се развија између *жупе* и *горе*, а која почива на основној опозицији *културе* и *дивљине*. Ова супротност се преноси и на становнике поменутих подручја. Гора је била место где је привремено или стално боравио „полудивљи" свет, попут сакупљача дивљег меда, угљара и свињара у жирородним шумама.[19] Још 1850. године један британски путник био је дубоко импресиониран „примитивним свињарима ратоборног изгледа", с огромним крдима свиња, које је сусрео недалеко од Смедеревске Паланке.[20] Гора је била и дом бегунцима од власти/државе – хајдуцима и разбојницима, који су се свесно постављали изван важећих друштвених норми и сталешке структуре друштва. Тиме су, заправо, „подривали систем", и то је била много већа опасност него угрожавање саобраћаја и трговине.

Речи путника – поглед изнутра

И поред релативно богате путописне литературе о српским земљама, ретке су белешке које сведоче о личном доживљају природе из пера аутора, о осећањима која су код њих настала под утицајем окружења у коме су се нашли. Једно од таквих сећања јесте оно које је записао Иван Фрањо Јукић, а

[17] *Српске народне приповетке. Антологија*, прир. М. Панић Суреп, Нолит, Београд 1964.

[18] Д. Антонијевић, „Значење природе у бајкама", *Гласник ЕИ* 35 (1985), 97–102.

[19] J. Le Goff, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Beograd 1974, 166–168.

[20] *Британски путници о нашим крајевима у XIX веку*, избор, превод и поговор Б. Момчиловић, МС, Нови Сад 1993, 140.

односи се на опис деонице пута од Бугојна ка Купрешком пољу. Пример је занимљив, јер приказује доживљај који лежи у основи настанка топонима *Мрачај*. Ево како је било, према његовим речима, путовати кроз такав један предео: *Прошавши Веселу Стражу, наједанпут рекао би човијек промијени се нарав, и нупо, ми већ бијасмо над Мрачај селом, и доиста бијаше прави мрачај, јер кроз планину Црни Врх путујући за два сата ништа не видисмо изван густих букава. Са страхом пређосмо планину...*[21] Сличну атмосферу одавао би *Немрак* од *Днемрак*, „густа шума у којој је и по дану мрачно", назив који је забележен на планинама Маљен и Рудник.[22]

Упечатљиво сведочанство, готово у маниру Едгара Алана Поа, оставио је енглески путник Вилијам Кинглеј 1834. Недуго након изласка из Београда, ступало се у шуме, и то је према његовом опису изгледало овако: *С обе стране пута збијали су се бескрајни високи храстови суморно се надносећи над нас, намргођени као армија џинова... Човек се упиње да ухом ухвати какав глас из тог шумског света – кретање животиња, крештање неке ноћне птице; све је, међутим, било тихо...* Ову суморну, „готичку" атмосферу, појачану месецом који је *бацио тако бледу и мистичну светлост*, с језом је осетио његов турски водич, па је, како примећује путописац, *одлучио и да дужност гоњења демона, као и сваки непријатан посао, припадне кириџијама*. Сходно устаљеном обичају, приступило се прављењу несносне буке, *нарушавајући језовиту тишину шуме крицима и тужним урлицима*. Са лаким подсмехом, Кинглејк закључује да су *ове мере предострожности... постизале пун успех: ниједан демон није нам се приближио*.[23]

Дах блиске и извесне смрти осетио је француски путник Луј Жедоан 1623, и његово сећање на тај догађај потпуно је под утицајем овог искуства, а поседује и извесну књижевну вредност. Своје излагање почиње овако: *Чим сам ногом крочио у Босну, ...ставих ногу у моју гробницу и упамтићу заувек овај злосретни дан када сам имао прилике да размишљам о смрти и да је са извесношћу чекам; мало је фалило и да је дочекам, и*

[21] I. Jukić, *Putopisi i istorisko-etnografski radovi*, Sarajevo 1953, 102–103.

[22] А. Лома, „Топономастика као изазов", 13–14.

[23] *Британски путници*, 15–16.

то због властите грешке. Заиста, будући нестрпљив да што пре стигне до коначишта и тиме заврши путовање за тај дан, Жедоан се издвојио од групе, а затим залутао и остао сâм *у планинама и високом снегу.... у шуми пуној медведа, вукова и других дивљих звери.* Зато не изненађују његове мисли о блиском крају живота, о губитку наде да му спас може доћи од осталих путника, али, то се на крају ипак догодило.[24]

Жедоаново искуство је сума свега онога што један путник не би пожелео да му се деси: да се нађе сâм, изгубљен у непознатом и опасном пределу, и, да ствар буде још гора, у ноћи – „невиделу“, дакле без могућности оријентације, што значи и без спаса. Поред реалних опасности које прете, попут дивљих звери или изненадног губитка тла под ногама, на сцену ступају и „субјективне“ опасности које подстиче човекова машта. Ноћ је била извор исконског и сталног страха, јер је то доба духова и демона, слуга нечастивог, то је време греха и злочина.[25]

Од речи и слика ка симболима

Словенска насеља на Балкану била су као острва у шумским океанима, као оазе у пустињи. Таква једна шумска „пустиња“ простирала се између Велике и Јужне Мораве и Дунава. Била је то надалеко чувена, злогласна „Бугарска шума“, која је називана и именом *deserta Bulgariae – пустиње Бугарске.* Она је остављала снажан утисак на путнике који су морали да се пробијају кроз њено густо шипражје и загушљиву атмосферу читавих недељу дана, на путу од Браничева до Ниша. Несигурност у избору праве трасе пута, неизвесност пред доласком ноћи и изненадни напади дивљих племена, учврстили су њену злогласну репутацију међу крсташким војскама које су се кретале ка Цариграду, и даље, ка Јерусалиму. Вероватно и

24 *Приче француских путника са пута по отоманској Босни*, избор, превод и поговор М. Караулац, МС, Нови Сад 1998, 78.

25 Ž. Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka). Opsednuti grad*, prev. Z. Stojanović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad 2003^2, 131–144. Овом капиталном делу недавно се придружила и драгоцена књига Р. Радића, *Страх у позној Византији I–II (1180–1453)*, Стубови културе, Београд 2000.

више од њене непроходности, та „фама“ која је пратила њено име служила је као штит и одбрана Византијског царства ка ускомешалом Западу.[26]

У овом случају се може назрети преношење симбола *пустиње* у значењу густе, непроходне шуме, какво је постојало на хришћанском Западу.[27] Такво је значење *пустиње* и у народном стваралаштву, као на пример у бајци *Баш-челик*, у којој три брата царевића иду у потрагу за својим сестрама кроз *пустињу* у којој се налази језеро. Свакако да није реч о бесплодном, пешчаном крају, већ је вероватније о ненасељеном крају и горском језеру окруженом шумама.[28]

Међутим, у хришћанској идеологији и схватањима, поред природно-географског значења, појам *пустиње* се вишеструко развија. Она је сушта супротност *свету/друштву*, то је место врхунског искушења и подвижништва анахорета, који су тежили да подражавањем пустињачких узора, пре свега Христовог, достигну боголикост и савршенство живота у Господу. У источнохришћанском монаштву, с ослонцем на египатске и палестинске обрасце, *пустиња* је била дивље и неприступачно, по правилу кршевито планинско подручје са *пештерима* – пећинама, које су пружале стан пустињацима.[29] О значењу и доживљају таквог природног амбијента говори Теодосије у *Житију Св. Петра Коришког*: *Угледавши пустињу његову и стену на којој се подвизавао видех дивно од Бога за отшелнике устројено пребивалиште. Јер место је ван света и за сваки подвиг прикладно, на стално умиљење и плач за богољубиве поучно.*[30] Занимљив је и запис анонимног монаха из 16/17. ве-

26 P. Matković, „Putovanja po Balkanskom poluotoku za srednjega vijeka“, *Rad JAZU* 42 (1878), 56–184; Н. Фејић, „Западни писци и путници из времена крсташких ратова о Србима: од околности упознавања до образовања историјске представе“, *Европа и Срби*, Међународни научни скуп 13–15. децембра 1995, Историјски институт САНУ, Београд 1996, 115–126.

27 Ž. Le Gof, „Šuma kao pustinja“, *Srednjovekovno imaginarno*, 73–88.

28 *Српске народне приповетке*, 22–23.

29 Д. Поповић, „Пустињожитељство светог Саве Српског“, *Култ светих на Балкану II*, ур. М. Детелић, Крагујевац 2002, 61–62.

30 Теодосије Хиландарац, *Житије и подвизи светога и преподобнога оца нашега у Коришкој Гори испосника*, прев. Д. Богдановић, *ЛМС* 406 – 1 (јул 1970), 87; в. D. Popović, „The Cult of St Peter of Koriša. Stages of Development and Patterns“, *Balcanoslavica XXVIII* (1997), 181–212.

ка о Белајској пустињи у околини Дечана, у којој се, можда, подвизавао св. Јефрем: ... *та пустиња красна изгледа, а усто и делом плодна, према југу и у очи сунцу, више манастира пайриште једно (хиљаду корака) удаљена.*[31]

Мотив потраге и открића идеалног места јавља се у вези с оснивањем неколицине српских средњовековних манастира. Поред сасвим разумљивих критеријума, попут изолованости предела у односу на насеља и путеве, затим постојање извора питке воде, не може се избећи утисак да је коначном избору претходило дубоко промишљање, али оно које је укључивало и размишљање о природи. Одабрано место се по правилу одликовало нетакнутом природом изузетне лепоте. Тако Сава у житију свога оца о оснивању Студенице каже: *Овај наш свети манастир, као што знате, како је ово место било пусто, беше ловиште зверова. И, дошав у лов, господин наш и самодржац, владалац све српске земље, Стефан Немања, ловљаше овде, и свиде му се да овде, у овом пустом крају* (прим. аут.) *сагради овај манастир на покој и умножење чина калуђерског.*[32]

Стефан Дечански у оснивачкој повељи своје задужбине приписује проналажење локације за манастир Светом Сави, који *и овде откри место красно и подобно за градњу дома божјег, обележи га и благослови светим рукама својим да му буде место светилишно.*[33] Нешто касније, писац житија овог краља и игуман његове задужбине, Григорије Цамблак, надахнуто описује лепоту природног амбијента у који су смештени Високи Дечани. Тако читамо да је краљ, приликом градње манастира, у шаторима пребивао *дивећи се красноме месту, јер лежи на највишим местима, сачишћено сваким дрвећем, јер је место многогранато и многоплодно, а уједно равно и травно, а одасвуд теку најслађе воде, а ту извиру велики извори и напаја га бистра река... Са западне стране затварају га највише горе и њихове стрмине, и отуда је тамо здрав ваздух.*[34] Рекло би се да је писац ових редова био добро упознат са сасвим супротним животним окружењем – са загађеном водом и ваздухом, што би одговарало приликама које су владале у градовима, нарочито рударским. Тиме се може објаснити његово нескривено одушевљење квалитетима живота у Дечанском манастиру, као у неком рају.

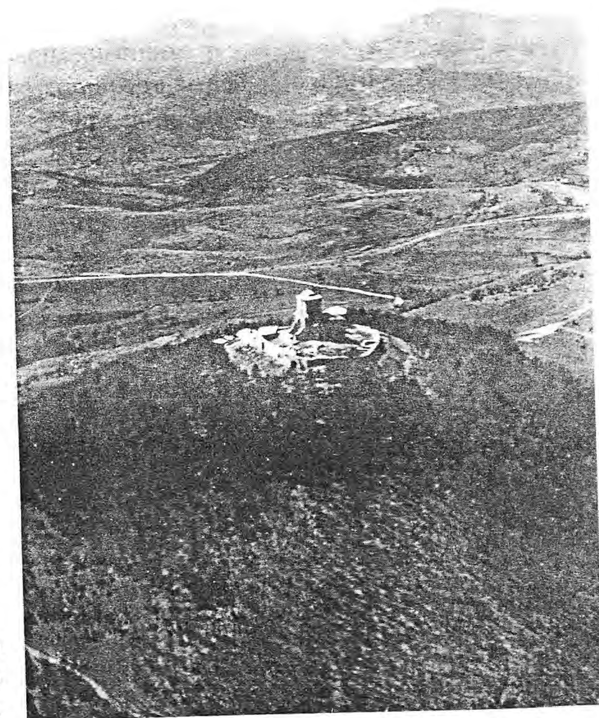
Тим пре се може разумети утисак који је на Вељка Петровића, као човека модерног доба, оставио овај манастир, за који каже да *не може ниједна фотографија да обухвати целину, јер околне планине и долина са шумарцима, дрворе-*

---

[31] Стари српски записи и натписи 6, бр. 9395; Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа, Призрен – Београд 1987, 305 (прев. Д. Богдановић).

[32] *Живот Стефана Немање (Св. Симеона) од Св. Саве, Старе српске биографије*, прев. М. Башић, СКЗ, Београд 1924, 3 (даље: Сава).

[33] П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље, ДХ I, 96–99*, 62.



Манастир Ђурђеви ступови у Расу.

---

[34] Григорије Цамблак, *Живот краља Стефана Дечанског, Старе српске биографије XV и XVII века*, прев. Л. Мирковић, СКЗ, Београд 1936, 22 (даље: Григорије Цамблак).

дима и шикарама стварају нераздељиву целину. Ову амбијенталну целину писац пореди са афричким оазама, истичући у први план њену издвојеност у ширем природном окружењу.[35]

Још један мотив се веома рано јавља у српској књижевности – *топос Свете Горе*, која се доживљава као *рајско место*, где се одвијају најтежи подвизи и које води у царство небеско. Стефан Првовенчани у аренги своје повеље манастиру Хиландару 1200/1202. године, описујући одлуку свога оца о подизању овог манастира, употребљава вешто разрађену алегоријску слику о *светој ливади* као симболу Свете Горе, поредећи св. Симеона с *рајским дрветом*, на коме беше *птица слаткогласна* – Сава. Ту исту паралелу користи и св. Сава у житију свога оца за кога каже да *укорени се добро правоверјем и светло сијајући, као дивно дрво стојећи*.[36] Али, Света Гора није био само Атон, место подизања новог, српског Сиона – манастира Хиландара,[37] већ је то, уопштено, свако место које је својим природним одликама привлачило монахе да се на њему настане и да својим подвижништвом сакрализују тај предео.[38] Тако је Теодосије назвао Светом Гором предео где се подвизао св. Петар Коришки, а у питању је гора Русеница и клисура Коришке реке.[39]

Занимљиво је да је на западу српских земаља, у средњовековној Босни, половином 14. века забележено село *Света Гора*, које је припадало граду Кључу на реци Сани. Иако село више не постоји, име је преживело као ороним *Светигора*, означавајући усамљено узвишење петнаестак километара североисточно од Кључа и око пет километара од рушевина које носе назив *Црквени град*.[40]

[35] В. Петровић, „Пећ и Дечани (1932)", *Задужбине Косова*, 168–170.
[36] А. Соловјев, „Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202", *Прилози КЈИФ 5* (1925), 62–89; Сава, 16.
[37] С. Марјановић-Душанић, „Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства", *Осам векова Хиландара*, Међународни научни скуп, САНУ, Београд 2000, 17–28.
[38] *Oxford Dictionary of Buzantium (ODB) 2*, Oxford University Press 1991, 491.
[39] Теодосије Хиландарац, *н. д.*, 74.
[40] Ј. Мргић-Радојчић, *Доњи Краји. Крајина средњовековне Босне*, Београд 2002, 233, 239.

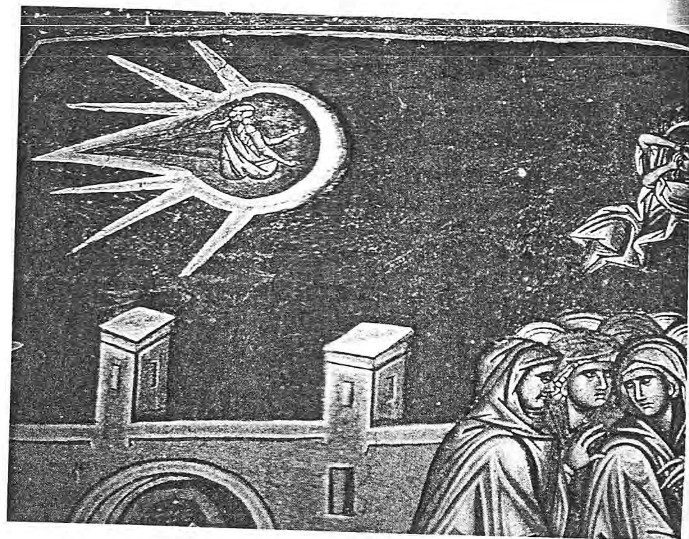
Оснивање манастира може се посматрати и као победа *културе* као освојене, над *дивљином* као неосвојеном природом, односно, као победа хришћанства над паганством и његовим божанствима, која су пребивала у природним елементима – у светом дрвету или гају, у извору и реци. Сваки манастир је био симбол те победе, стварајући један *пејзаж моћи*, колико духовне толико световне, а који је требало да својом лепотом и натприродном појавом изазове дивљење и страхопоштовање код верника. Прво, најнепосредније осећање које је поглед на манастирско здање изазивао код неискусног посматрача сигурно је било изненађење, јер је то било појава сасвим неочекивана и неуобичајена за природни амбијент који га окружује.

Тај први емотивни, потом и естетски утисак који су манастири остављали на посматраче, био је намерно створен у циљу да се нова вера, вера писма и писмености прошири међу неписмен народ. И сликарство фресака је требало да засени лепотом, застраши и поучи. Наиме, ликовне представе „ишчитавале" су се попут стрипова, али без текста у „облачићима". Сликарски простор се отварао једино према унутрашњости храма, тако да верници постају учесници светих догађаја.[41] Представе природе на фрескама су биле помоћна средства,[42] у функцији преношења порука *Старог* и *Новог завета* и житија светих. Стога је природа типизирана и често само овлаш назначена, а пејзажи су заправо били кулисе сцена које се приказују на позорници. Реч је о блискоисточним пејзажима према библијским обрасцима, који су доследно поштовани и понављани.

Од речи ка осећајности – „Ох, ох! Чудо големо и страх божји!"[43]

Лагано ишчезавање и одумирање средњег века може се пратити кроз књижевна дела која су настала у окриљу српске цркве. Кроз биографије, житија, похвале, песме, летописе,

[41] В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, 69.
[42] M. Andrews, *Landscape and Western Art*, Oxford History of Art, Oxford University Press 1999, 5–7.
[43] *Стари српски записи и натписи*, бр. 8552–54. 203.



Комета, фреска из Дечана, око 1340. године.

записе и натписе, провејава и једно доста суморно расположење хришћанског народа под влашћу иновераца, уз очекивање краја времена и света које ће донети Христов други долазак. Будући да је час доласка било немогуће одредити, хришћански свет је стално покушавао да препозна знаке који му претходе и који га најављују. Ти знаци су виђени као *чуда – знамења*[44], а најчешће је реч о *громовима, земљотресима, кометама, помрачењима сунца и месеца, најездама скакаваца*. На овај начин су посматране и тумачене поменуте природне појаве, које су изазивале колективне зебње, несигурност, узнемиреност и страх, будући да су биле изненадне, непредвидљиве, неуобичајене и необјашњиве на било који други начин.[45] Природа је својим манифестацијама могла и да саучествује у смрти хероја, што је познат мотив у светској књижевности од Хомерових епова, а у српској књижевности је најбоље представљено у описима смрти светог кнеза Лазара и деспота Стефана Лазаревића. У оба ова случаја, писци су се послужили библијском паралелом Христовог страдања (Мат. 27:45,51), те је у часу њиховог умирања забележено помрачење сунца и изненадни громови. Константин Филозоф то описује овако: *Био је у граду наједанпут такав гром изненада, страшан какав никада нисмо чули, од кога часа и тама би у целом том крају, тако да се мислило да је ноћ... А ово је било у подне.*[46]

Ипак, поред есхатолошке стрепње, сачувана сведочанства говоре и о томе колико је сâм живот људи зависио од природе, од правилности њених цикличних промена. Сваки поремећај могао је да буде права катастрофа која односи велики број људи, а у сусрету са стихијама природе човек је био немоћан. Стога стари записи обилују описима утицаја дуготрајних *суша, киша и поплава, мразова и снегова*, јер је живот сваког појединца зависио од успешности сетве и берићета жетве. Тако је поп Стефан забележио прилике које су у његовом крају владале 1780. године: *Да се знае когда би потоп у Знепоље, водата однесе поље, ... жита и траве и воденице и ваљавице... Ох, ох! Чудо големо и страх божји! Велики потоп би, брaћо моја... и глад би по васељену земљу месеца априла 28. дан.*[47] Јерођакон Стефан Почуча поетски надахнуто описује низ злосрећних прилика које су се, једна за другом, сручиле на немоћни народ: *Љета 1806 бијаше лијепа јесен: не би снијега до свијетога Јована, и паде на свијетога Јована, леже до Јурјева дана, и мало људи усијаше. Од Јурјева дана до велике Госпоје не паде кише него један пут, и поједе црв, осуши се љетина, и належе глад достојна плача, па се овому љету ни птица у гори не весели, а камо ли сиромашки народ... Њиве су нам пусте остануле, источници ладни пресанули. Ништа рећи не можемо, него хвала богу и с Давидом да завапимо: Помилуј ме, боже, помилуј ме.*[48]

[44] А. Лома, „Порекло и изворно значење словенске речи чудо“, *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000, 7–21.

[45] S. M. Ćirković, „Kraj veka – kraj sveta. Strepnje i očekivanja kod Srba u vezi sa 7000. godinom“, *JIČ 1–2* (1996), 11–21; Ž. Delimo, *Strah na Zapadu*, 277–323; Р. Радић, *Страх у позној Византији II*. 29–30, 103–107. и даље.

[46] Раваничанин, Đ. Sp. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)*, Beograd 1960, 124; К. Филозоф, 116, 120. и даље.

[47] Љ. Стојановић, *н. место*.

[48] *Стари српски записи и натписи* 5, бр. 8969.

Реч закона – „еколошка свест“?

На крају овог путовања кроз свет средњовековних људи, још једно питање заслужује да буде размотрено: да ли су и под којим околностима људи постали свесни лоших последица свог деловања и драстичних промена окружења у коме су живели, и да ли су предузимали било какве мере да се стање поправи. Јасно је да је оваква свест могла да настане једино међу припадницима владајућег слоја – владарима, властели и цркви, који су једини имали могућност да дугорочно планирају своје деловање и да наметну спровођење својих одлука. Стога су главни путокази у овом правцу истраживања закони и одредбе, који је требало да регулишу и санкционишу понашање људи на одређеном простору. Биће корисно упоредити ситуацију у другим европским земљама и регионима пре него што размотримо прилике у српским земљама.

Страшна поморска моћ норманских освајача почивала је на богатству и квалитету скандинавских шума, те су они, после освајања нових територија – прво на тлу Француске, а потом Енглеске, драконским казнама наметнули поштовање пространих шумских забрана. Њихов утицај приметан је у законодавству француских краљева, које се ослањало и на давнашње прописе Карла Великог, тако да је дошло до стварања својеврсног „министарства вода и шума“ (*Eaux et Fôrets*). Држава је, посредством шумске полиције, водила организовану и сталну бригу о стању шумског фонда и одређивала начине његове експлоатације. Норманска страст за шумама и ловом довела је у Енглеској до појаве једног од најчувенијих одметника у читавој историји – Робина Худа.[49]

У непосредном суседству Србије, у средњовековном Дубровнику, алармантно стање у погледу снабдевања дрвном грађом покренуло је градске власти на низ акција. Наиме, првобитна шума – *дубрава*, по којој је насеље добило име, нестала је у процесу његове изградње, а затим се горосеча прстенасто ширила на непосредну градску околину. Ускоро, набавка квалитетније дрвне грађе за бродоградњу морала је да буде брижљиво планирана и организована, обухватајући подручје око Неретве, Бојане и Дрима, као и Монте Гаргана у Италији.[50] На самој територији Дубровника, слобода у сечи дрвећа владала је, ипак, све до почетка 14. века, када почиње њено све веће ограничавање. Драстичан утицај на природну средину с трајним последицама имао је обичај да се дрвеће не само сече, већ и да му се вади корење, што је потпуно спречавало обнову шуме и подстицало је ерозију, којом се танки слој хумуса неповратно спирао, тако да би на крају земљиште попримило изглед огољеног, бесплодног крша. Зато је овај обичај био забрањен још 1450. године.[51]

Посматрајући прилике у средњовековној Србији, и то северно од Скопља, изгледа да је шуме, те тако и дивљачи, било у таквом изобиљу да није било потребе да се њихова употреба законом ограничи. На „удару“ су једино били најквалитетнији пашњаци, који су били релативно ретки и стога драгоцени, који су у изворима познати као „забели“.[52] Ипак, један члан Душановог законика (чл. 123) говори о шумама: *О Сасима: О трговима; што су куда посекли Саси горе до овога сабора, ту земљу нека имају; ако су кому властелину без права узели земљу, да се суде с њима властела по закону Светога краља, а отсада унапред Сасин да не сече. и што посече, оно да не обрађује и људе да не смешта, само да стоји пуста, да расте гора; нико да не забрани Сасину горе, колико треба тргу, толико да сече.*[53] Иако би, на први поглед, изгледало као да је српски владар настојао да заштити шуме, чију грађу су Саси рудари користили у рударској производњи, главни циљ ове законске одредбе није био у томе. Њима се, заправо, забрањује да искрчено земљиште претварају у оранице и да на њима насељавају људе, јер су тиме кршили права оних људи или институција којима су шумски комплекси припадали. Оно што

49 R. Bechmann, *Trees and Man. The Forest in the Middle Ages*, Paragon House, New York 1990.

50 Д. Динић-Кнежевић, „Трговина дрветом у Дубровнику у XIV веку“, *Годишњак ФФ НС XIV–1* (1971), 10–29.

51 J. Roller, *Agrarno-proizvodni odnosi na području Dubrovačke Republike od XIII do XV stoljeća*, Zagreb 1955, 259–262.

52 М. Благојевић, „Средњовековни забели“, *ИЧ 14–15* (1965), 1–17.

53 *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, прев. Н. Радојчић, Научно дело, Београд 1960, 66, 123.

им јесте гарантовано било је слободно коришћење, односно сеча шуме у корист рударске и топионичарске активности, која, у супротном, не би могла да буде реализована. Осим тога, посечену шуму су морали да оставе да се обнови, тако да је посредно ипак пружена заштита шумском фонду.[54]

Можда законска решења и нису постојала, или макар нису сачувана, али су људи увек могли да примете погоршање услова живота услед разноврсних облика загађења. Тако су се становници Сребренице 1432–1435. године жалили деспоту Ђурђу да је неколицина њихових суграђана преминула због отровних испарења од оближње топионице, па су захтевали да се она измести даље од стамбеног дела града.[55] Вероватно је да ни у другим рударским градовима ситуација није била боља. Половином 17. века двојица француских путника дала су податке о условима живота у Београду. Кикле је забележио да у граду постоји велики број чесама и бунара, али је њихова вода загађена, као и вода која се за пиће узимала из Саве и која је изазивала стомачне тегобе, док Пуле наводи да је ваздух у Београду *окужен у свако доба трулењем устајале воде, заостале после изливања река*.[56]

Први системски закони који су се односили на заштиту шума, прва ботаничка башта (*Јевремовац*), прва регулација токова реке Дрине и Мораве, почетак гајења кромпира, и још много тога драстично новог урађено је у Србији током владавине кнеза Милоша Обреновића.[57] Она би тако представљала и коначан крај структура феудалног доба и „дугог средњег века“, који се споро одвијао током неких десет векова. Скица пејзажа једног другачијег српског средњовековља пружа боље разумевање једног света који је нестао, а о коме сведоче бројни, расути трагови.

---

[54] M. Blagojević, „L'uomo a l'ambiente naturale“, Le aree omogenee della civiltá rupestre nell' ambito dell' Impero Bizantino: la Serbia: atti del quarto Convegno internazionale di studio sullo civiltá rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia, Taranto-Fasano, 19-23 settembre 1977. Lecce: Congedo ed., 61–72.

[55] С. Ћирковић – Д. Ковачевић-Којић – Р. Ћук, *Старо српско рударство*, Вукова задужбина, Београд – Прометеј, Нови Сад 2002, 57–58.

[56] R. Samardžić, *Beograd i Srbija u spisima francuskih savremenika (XVI–XVII vek)*, Beograd 1961, 194, 200.

[57] Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша*, Просвета, Београд 1983², 12–14 и даље.

ПУТОВАЊЕ – ЖИВОТ У ПОКРЕТУ

У свим поднебљима и историјским раздобљима живот је често наметао људима потребу да путују – да изађу из средине коју познају и осећају као свој дом и крену у велики, туђи свет изван њених оквира. На први поглед, један такав подухват оставља врло мало простора за испољавање оне области живота коју називамо приватном. Напуштањем дома и ступањем на пут појединац се, у ствари, јасно одваја од места где обитава његова приватност и улази у окружење које на изглед пресудно обликују чиниоци јавне природе, попут државних органа или разних услужних делатности. Па ипак, сваки појединац уноси у ово окружење и део своје приватности, оличен, с једне стране, у његовом субјективном доживљају путовања, а с друге, у његовом настојању да то своје кретање кроз јавни простор што више прилагоди својој личности, тј. да га на неки начин „приватизује“. Овако посматрано, путовање се показује као још један вид приватног живота, јединствен по томе што се у њему тај живот налази у покрету. При том, оно је посебно драгоцено када треба да се дочара приватни живот у неком друштву из далеке прошлости. По правилу, сачувани подаци о таквим друштвима углавном се односе на разне видове јавног живота, док приватно остаје у сенци. Међутим, у случају путовања, срећемо се са појавом која, будући да се одигравa на својеврсној јавној позорници, оставља дубок траг у историјским изворима, а опет, захваљујући томе што се у њој осећа снажно присуство приватног, омогућава да се стигне до многих занимљивих и значајних сазнања о приватном животу.

Сасвим у складу са овом сликом, о путовању у средњовековним српским земљама постоји сразмерно велики број података, нарочито у поређењу са неким другим појавама. Међу тим

подацима има доста оних који су настали у домаћој, српској средини, али још је више вести о српским путницима и путевима сачувано у грађи страног порекла, пре свега у суседним земљама чије је средњовековно писано наслеђе имало бољу историјску судбину – Византији, Дубровнику и италијанским државама. За тему приватног посебно је значајна околност да велики део података страног порекла и огромна већина података домаћег порекла не потичу из званичних докумената него из наративних списа, често са израженим књижевним склоностима, који управо омогућавају да до изражаја дође приватна страна живота на путу. Заснован на тим подацима, приказ путовања природно почиње одговором на питање ко су били путници у српском средњовековном друштву, тј. који су то разлози могли да наведу људе да се отисну на путовање. Затим је неопходно да се упозна физичка подлога путовања оличена у начинима на које су се путници кретали и простору којим су пролазили. Тек тада постаје схватљив и опис самог путовања – настојања појединца да организује свој живот у покрету и препрека са којима се при том суочавао. На крају, пошто се сагледају сви његови главни чиниоци, може се понудити нека врста закључка о осећањима које је путовање будило у српском средњовековном друштву. Што се тиче слике приватног живота на путовању, њу је тешко приказати засебно. Она долази до изражаја као саставни део сваке од ових целина, баш као што је то успевала и у стварности, на путевима којима су наши преци ходили пре шест и више векова.

Путници

Ако бисмо покушали да набројимо неке од најудаљенијих тачака докле су доспевали путници из српских земаља средњег века, списак би, на пример, могао да почне са податком да су у годинама после велике куге, средином 14. века, сиромашни католички свештеници из Дриваста, градића у планинама северне Албаније, тада у саставу државе српског цара Душана, зарађивали за живот тако што су о трошку породица жртава епидемије одлазили у једно од најсветијих места средњовековног католичанства, цркву Светог Јакова у Компостели на крајњем северозападу Шпаније, да се помоле

за душе преминулих.[1] Нешто мању раздаљину превалили су посланици краља Милутина који су 1308. године у једној опатији код Париза закључили уговор о савезу са Карлом Валоа, братом француског краља Филипа IV.[2] Исти српски краљ је почетком последње деценије 13. века био приморан да пошаље свог сина Стефана као таоца код кана Ногаја, вође татарске хорде чије се средиште налазило у степама северно од Црног мора.[3] О Стефановом вишегодишњем талаштву не зна се готово ништа, али су зато Срби који су, борећи се као вазали турског султана Бајазита у бици код Ангоре 1402. године, пали у руке још једног азијског завојевача, Тимура, оставили сјајан споменик о свом заточеништву грађевинским радовима у његовој престоници Самарканду, у данашњем Узбекистану.[4] У другој половини 13. века, писмоноше српског краља Драгутина и његове мајке Јелене често су преваљивале пут од Србије до пустих предела Палестине, носећи питања својих господара за тамошње монахе-испоснике који су важили за мудре људе, способне да саветима укажу верницима на пут спасења.[5] Но, српско присуство на Блиском истоку сезало је још у тридесете године тог века када је свети Сава, оснивач и први архиепископ самосталне Српске православне цркве, у два наврата пропутовао не само Палестину него и Египат и Синај, успостављајући између своје нове црквене организације и тамошњих древних расадника православне вере везе које ће трајати дуго после њега.[6]

---

[1] L. Thallóczy – C. Jireček – E. Sufflay, *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* II, Vindobonae 1918, 47, 66 (даље: *Acta Albaniae*).

[2] *ИСН* I, 456–457.

[3] Данило, 122.

[4] Уп. М. Грковић, „Имена заробљених ратника Стефана Лазаревића у Самарканду", *Ономатолошки прилози* 2 (1981), 93–101; Р. Николић, „Да су Срби вешти као и мајстори из Венеције?", *Гласник Друштва конзерватора Србије* 6 (1982), 27–29.

[5] Данило, 42, 65–67.

[6] *Живот Светога Симеуна и Светога Саве, написао Доментијан*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865, 263–281, 296–314, 324–333 (даље: Доментијан); *Живот Светога Саве, написао Доментијан* (=Теодосије), изд. Ђ. Даничић, Београд 1860, 166–174, 180–202 (даље: Теодосије). Уп. Д. Витковић, „Друго путовање св. Саве по источним светим местима", *Братство* 20 (1926) 1–16; М. Марковић, „Прво путовање светог Саве у Палестину", *Зограф* 29 (2002–2003), 47–92.

Први утисак који овај списак оставља свакако су размере обухваћеног простора – од најзападнијих обала европског континента до дубоке унутрашњости Азије. Међутим, када се има у виду шта свака од тачака у њему представља, долази се до питања које је кудикамо значајније за разумевање путовања од броја пређених километара. Наиме, већ из овог ограниченог списка јасно је колика је разноликост постојала и међу путницима и међу разлозима који су људе покретали на путовање. Ако се томе додају много чешћи додири између српских земаља и њиховог ближег окружења, списак путника и разлога за путовање додатно се увећава. Такође, не смеју се заборавити ни унутрашња путовања, на којима су путници напуштали своје уобичајено окружење, али нису излазили из граница политичке целине у којој су живели. Када се све то сабере, долази се до закључка да су се на саобраћајницама којима је струјао живот средњовековног српског друштва могли видети представници практично свих његових слојева, а узрок њиховом кретању могао је да буде читав низ разлога. Па ипак, нису сви слојеви били једнако покретљиви, нити су сви разлози за путовање били примењљиви на свакога.

Најистакнутије личности у средњовековном српском друштву, владари појединих државних творевина, проводили су добар део живота на путу. Све до пред крај средњег века, српски владари нису имали сталних престоница него су се, заједно са двором, селили из једне резиденције у другу, из разлога који се најпре могу описати као мешавина потребе да се код поданика учврсти утисак о сталном присуству државне власти, настојања да се терет издржавања двора подели међу различитим областима и, свакако, жеље да се самом владару обезбеде повољнији услови за обављање неког државног посла, али и за разоноду и доколицу. Тако се неколико резиденција немањићких владара налазило у области око данашњег Урошевца којој је у средњем веку посебну привлачност давала близина једног данас непостојећег језера,[7] док је један француски путописац

[7] Уп. С. Ћирковић, „Владарски дворови око језера на Косову“, *ЗЛУ МС* 20 (1984), 67–83; М. Поповић, „Владарско боравиште Стефана Немање у Расу“, *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, Историја и предање*, ур. Ј. Калић, Београд 2000, 233–247.

пролазећи кроз Србију почетком тридесетих година 15. века затекао деспота Ђурђа са породицом у Некудиму на Јасеници, „у врло лепом и добром крају погодном за сваки лов на дивљач и за лов са соколовима“.[8] Питање је, међутим, да ли ова владарска пресељења уопште треба убрајати у путовања, јер иако се кретао и мењао место боравка, владар се за све то време практично налазио у домаћој средини и осећао као код куће. Права владарска путовања се стога пре могу везати за ратне походе и државничке сусрете и посете. У посебно несрећном развоју догађаја, владар је могао да буде одведен у заробљеништво, као краљ Урош у рату против Мађара 1268. године,[9] па и да постане изгнаник, било услед пораза у унутрашњим сукобима, попут краља Радослава 1234. године,[10] или тако што је сама држава престала да постоји, као што се десило деспоту Ђурђу 1439. године.[11]

У обављању државних послова који су захтевали путовање владар је могао да се ослони на своје поданике из редова властеле, свештенства, па и грађанства. Одговарајући на позив да се појави на суђењу поводом спора који је имао са неким Дубровчанином, један српски властелин је 1285. године поручио да ће свакако доћи, изузев ако се не разболи или ако га владар не позове у војску или неку другу службу.[12] Војевање је могло да одведе појединца у суседну земљу, али и у неслућене даљине, као што показује пример самаркандских градитеља. Што се пак тиче других далеких путовања у владарској служби, могли су да дођу у обзир одлазак у посланство или таоштво. И док је за ово друго требало само да се буде личност довољно високог ранга, попут „благородника“ које је Милутин заједно са својим сином предао кримским Татарима, за посланичке задатке бирало се са више пажње и из ширег круга – на пример, међу монасима српског светогорског манастира Хи-

[8] Б. де ла Брокијер, *Путовање преко мора*, Београд 1950, 130 (превод 131).

[9] Уп. М. Динић, „О угарском ропству краља Уроша“, *ИЧ* 1 (1948), 30–36.

[10] *ИСН* I, 310.

[11] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 213–214, 239–241.

[12] *Канцеларијски и нотарски списи*, 140.

ландара, који су због познавања грчког језика и средине често упућивани у Византију,[13] или међу угледним грађанима приморских комуна у саставу српских држава, нарочито Котора, који су због својих привредних и културних веза са западним земљама били готово редовни учесници посланстава отпреманих на ту страну.[14] Поред тога, владар је могао да покрене своје поданике и на краћа, унутрашња путовања, позивајући их на суд, дворску службу, важно саветовање или државни сабор.

Припадници владајућих слојева – властела, свештенство и представници градских власти самоуправних приморских градова – нису одлазили на „службена путовања" само на владарев захтев него и у склопу својих редовних дужности. Највећу покретљивост по том основу показивала су црквена лица. Утемељујући самосталну Српску цркву, свети Сава је увео у установу протопопа, чији је задатак био да путују по земљи и „допуњују недостатке" у понашању свештенства и верника.[15] Послови црквене организације често су захтевали и од других њених припадника да напуштају своја уобичајена места боравка. Својеврсну крајност у том погледу представљало је католичко свештенство у српским земљама које је, као део црквене организације чија су се главна средишта налазила изван српских држава, сразмерно често због службених потреба прелазило политичке границе. С друге стране, у случају званичника приморских градова, служба је ретко захтевала удаљавање из домаће средине, јер је територија под управом градских власти по правилу била мала и смештена у непосредној околини града. На дужа путовања одлазила су само посланства, која су градске општине, као и други нивои световне и духовне власти, по потреби размењивале не само међу собом него и са иностраним чиниоцима.

Сви ови разноврсни службени разлози за путовање могу се у суштини свести на осећање дужности које је, у складу са средњовековним схватањима, било мање усмерено према апстрактним идејама заједнице, старешинства, власти и државе, а више према личности која је за датог појединца била симбол те идеје. Поред тога, како се средњовековно друштво postепено развијало и усложњавало, све већи значај почео је да поприма један други разлог – зарада. Трговци, занатлије, стручњаци разних врста, па и уметници, непрестано су се кретали у потрази за местом где ће најбоље моћи да уновче своју вештину. Захваљујући успону рударства од средине 13. века, српске земље су се сврстале међу таква места. Приходи од производње племенитих и других метала омогућили су, на пример, краљици Јелени да „од свих народа њене државе" доведе најбоље мајсторе и уметнике да раде на подизању њене задужбине у Градцу.[16] Те исте околности становници градова у Приморју искористили су да развију живу трговинску размену са Италијом, на чије су тржиште пласирали рудна и друга сировинска богатства из унутрашњости српских држава, док су у супротном смеру носили готове производе из западних радионица.[17] Управо ова склоност њихових житеља за стицањем добити кроз трговачка путовања приморавала је приморске градове да законским прописима обавежу појединце који су изабрани на званичне положаје да неће одлазити на дужа путовања за време трајања мандата – према Статуту града Котора, градски званичник је губио положај ако се удаљи из града на више од 50 миља или дуже од месец дана.[18] Сналажљивих људи са смислом за трговачке послове било је и у унутрашњости, и то, чини се, како је време пролазило све више, али њихова путовања су се, по свему судећи, најчешће завршавала на јадранским обалама, где су главну улогу у трговачким подухватима поново преузимали приморци.

Потрагу за зарадом на средњовековним саобраћајницама спроводила је још једна, знатно другачија врста путника. Личне и колективне несреће које су погађале средњовековно становништво стварале су читав један слој људи без дома и било какве имовине вредне помена, осуђених да живе од просја-

[13] Уп. V. Mošin, „Hilandarac Kalinik, srpski diplomata 14. veka", *Историјско-правни зборник* 1 (1949), 117–132.

[14] Уп. М. Накић, „Трипе Бућић – которски властелин и дипломата средњовековне Србије", *ИГ* 4 (1954), 3–33.

[15] Уп. Р. Грујић, *Средњевековно српско парохијско свештенство*, Скопље 1923, 45–49.

[16] Данило, 75.

[17] Уп. *Историја Црне Горе* 2/1, Титоград 1970, 28–45 (С. Ћирковић).

[18] *Statuta et leges civitatis Cathari*, Venetiis 1616, 3, 24, 34.

чења. Олакшавајућу околност за њих представљало је хришћанско учење, снажно заступљено и у православној и у католичкој средини, да је давање милостиње овим „ништим", „убогим" и „маломоћним", како их називају српски средњовековни писци, богоугодно дело. Нарочита дарежљивост захтевана је од владара, и они су том захтеву обилато удовољавали, поготово у свечаним приликама, попут крунисања, венчања, црквених празника, па и погреба. Стално у покрету да би искористили овакве тренутке, или да би умакли бесу оних мање великодушних моћника, ови лутајући просјаци прихватали су пут као средишњу тачку свог постојања, својеврсни дом под ведрим небом и главно обитавалиште своје приватности.

Док су трговци и њима слични путовали да би зарадили, постојали су и људи који су зарађивали путујући. Гласници и писмоноше у служби јавних власти или приватних лица спадали су међу највеће средњовековне путнике, а њихов обим посла се стално ширио са усложњавањем друштвеног живота и успоставом све разгранатијих веза са иностранством. Нажалост, о домаћој гласничкој служби знамо једва нешто више од чињенице да је постојала.[19] Такође, међу онима који су путујући зарађивали свој хлеб били су и вршиоци превозничких услуга. Поред поморача и бродара на рекама и језерима, ту су спадали и копнени превозници, пре свих власи, сточари из планина у залеђу јадранске обале, који су вршили превоз робе у трговинској размени између Приморја и земаља у унутрашњости.[20]

Поред осећања дужности и потребе да зараде за живот, становници средњовековних српских земаља кретали су на пут и из сасвим личних побуда. Стварање породичних веза изван сопствене уже средине било је уобичајено у вишим слојевима, нарочито међу владарима. Из тог разлога, појединац је ради неког породичног сусрета или окупљања често морао да превали приличан пут. Додуше, међу владарским породицама, оваква путовања, баш као ни већина других владарских поступака, никада нису била сасвим приватна. Жена краља Милутина, Симонида, посетила је вероватно у лето 1314. године свог девера Драгутина у Београду и потом, заједно са Драгутиновом женом Каталином, отишла да се поклони гробу Милутинове и Драгутинове мајке, краљице Јелене, у Градцу.[21] Право значење овој, по свим спољним обележјима, породичној посети даје чињеница да су не дуго пре тога Милутин и Драгутин склопили мир после жестоког међусобног рата. Исто тако, породични сусрети Милутина и Симониде са Симонидином мајком, византијском царицом Ирином, у Солуну почетком 14. века имали су и те како политичку позадину о којој отворено говоре византијски писци тог доба. Па ипак, значај личних осећања никада не треба потцењивати и речи византијског песника о томе како је царица желела да „задовољи чежњу душе" и да „онима које воли и који њу воле најслађи разговор и друштво пружи и себи приушти" свакако не представљају толико велико претеривање као што се можда чини посматрачу усредсређеном искључиво на политичке прилике.[22]

Без сумње најраспрострањенији вид приватног путовања у целој средњовековној хришћанској Европи, па и у српским земљама, било је ходочашће – путовање предузето из жеље верника да одласком на места која су сматрана нарочито светим доживе духовно прочишћење и пронађу спас од мука које су их задесиле на овом или које би их могле задесити на оном свету. Одлазак на ходочашће био је готово општа тежња – „Слушајући о чудима славног града Јерусалима, много је мислио у уму својем како би тамо ишао", речи су из житија српског архиепископа Данила II.[23] Та тежња, међутим, за многе није била остварива. Неки то нису могли из здравствених или имовинских разлога, а неки због обавеза према јавном животу. Када је краљ Драгутин једном приликом изразио жељу да оде у Свету земљу, његова властела се успротивила говорећи: „А коме нас остављаш? Ко ли је такав као ти ко нас може бранити, нас и целу земљу ... од навале непријатељских народа?"[24] Па ипак, и само ходочашће могло је да буде значајан јавни, чак државни посао. Савина путовања у Свету земљу, у основи ходочасничка, била су уједно покушај да се тек основана само-

---

[19] *Лексикон ССВ*, 303 (С. Ћирковић).
[20] *Лексикон ССВ*, 86–87 (Д. Динић-Кнежевић).

[21] Данило, 96–99.
[22] *ВИИНЈ* VI, Београд 1986, 469–470.
[23] Данило, 333.
[24] Данило, 40–41.

стална Српска црква представи тамошњим угледним православним средиштима и што чвршће повеже са њима, како прибављањем светиња које ће одатле бити пренете у Србију тако и оснивањем задужбина ради стварања што повољнијих услова за будуће посетиоце из Србије.[25]

Огромна већина ходочасника није могла да има тако високе циљеве. Уосталом, многи од њих нису имали ни исти географски циљ као Сава. Поред великог ходочашћа у Јерусалим и Палестину, постојао је читав низ других одредишта за која су верници сматрали да могу да задовоље њихове потребе. Међу православним становништвом српских земаља за такве су важили чудотворни гробови светих владара и других домаћих светитеља, али и манастири и испоснице широм Балкана, где су се могли наћи нарочито поштовани монаси, већ за живота сматрани за свете људе. Католичка средина је такође сматрала већи број места достојним ходочашћа, а два од њих – већ помињана Компостела и Рим, седиште папства – имали су нарочити углед, тек нешто мањи од самог Јерусалима. На тај начин, готово сваки појединац могао је да нађе ходочашће по мери својих жеља и могућности, па су ходочасници постали најраспрострањенија врста путника на средњовековним саобраћајницама и један од симбола средњовековне хришћанске цивилизације.

У шареноликом скупу српских средњовековних путника пада у очи да су две групе биле слабије заступљене када се има у виду њихово учешће у укупном броју становника. Судећи према сачуваним изворима, жене нису често кретале на пут, па и када јесу, углавном су то чиниле пратећи своје мушкарце. Вести о самосталним путничким подухватима жена у српском средњовековном друштву односе се обично на припаднице владарских породица, при чему су најчешћи разлог њихових путовања породични сусрети, мада има и својеврсних дипломатских мисија, попут одласка кнегиње Милице султану Бајазиту.[26] О путницама из других, нижих друштвених слојева могу се изводити само посредни закључци – међу исцељеним ходочасницима у описима светитељских чуда много је мање жена него мушкараца. Једина категорија где постоји знатнија заступљеност особа

[25] Уп. нап. 10.
[26] *ИСН* II, 62–63.

женског пола односи се на привредне миграције. Подаци из боље документоване приморске средине, која се иначе одликовала посебно великом покретљивошћу, потврђују ове налазе. Чак се стиче утисак да су и жене удате у градове удаљене само неколико десетина километара, као што је то био случај са многим Которанкама у Дубровнику, ретко касније посећивале свој родни крај.[27] Ово се донекле може објаснити условима средњовековног путовања који су често били тешко подношљиви и за јачи пол, али и невеликом улогом жена у јавном животу, што је само по себи отклањало већину разлога за кретање на пут.

Друштвени положај је у великој мери искључивао из путног промета и најбројнији слој у средњовековном друштву – зависно сељаштво које је, обрађујући поседе у власништву владајућих слојева, практично издржавало читав феудални систем. У сталном страху од губитка животно значајне радне снаге, земаљски господари су забрањивали тим „својим људима", како су их сасвим прикладно називали, да без дозволе напуштају посед на којем су били настањени. То наравно није значило и потпуно одсуство српског зависног сељаштва са средњовековних путева. Као што су за потребе свог господара морали да раде, тако су по његовом налогу морали и да путују, било да га прате на његовим путовањима или да одлазе од куће ради обављања његових послова. Поменути српски властелин који је јављао Дубровчанима о својој спремности да дође на заказано суђење учинио је то управо по једном „свом човеку". Штавише, категорија зависних сељака, познатих под називом сокалници, имала је изричиту обавезу да „тера пут", а за узврат је била мање оптерећена пољопривредним радовима.[28] Понекад је и редовна обавеза снабдевања господара потребним намирницама захтевала прилично дуга путовања, па су тако поједини манастири на Косову и у Метохији снабдевани рибом са својих поседа око Плавског језера.[29] Ипак, постојала су и два случаја када су зависни сељаци могли да се нађу на путу без дозволе: у првом, отмици од стране трговаца робљем, путовање је било насилно

[27] L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, Podgorica 2002, 230–238.
[28] *Одабрани споменици*, 29; уп. *Лексикон ССВ*, 680–682 (Ђ. Бубало).
[29] *Историја Црне Горе* 2/1, 51.



Западни трговци у српској средини, сликарско виђење. Апостоли Петар и Павле у Риму, манастир Матеич, око 1360. године

наметнути чин, а међу „путницима" по том основу било је посебно много женске чељади због потражње која је за овом врстом кућне послуге постојала широм средњовековног Средоземља;[30] други, бекство, био је израз жеље самог зависног сељака да раскине своју претешку везу са честицом земље на феудалном поседу и започне нови живот у слободи, чији је један од симбола била управо могућност да се слободно путује.

Најзад, саставни део живота који се одвијао на српским средњовековним путевима били су странци. Превасходни разлог због којег су странци долазили у српске земље била је зарада. У томе су предњачили трговци из Дубровника и Италије, чија је делатност, захваљујући обиљу сачуваних изворних података, добро позната и темељно проучена радом више истраживачких нараштаја.[31] Неупоредиво мање заступљени у изворима, али можда не и у стварности, на српском простору могли су се срести и трговци из других земаља, као и стране занатлије, уметници и стручњаци разних врста, попут рудара из Саксоније и најамника из Шпаније и других западних земаља.[32] Поред тога, српске земље су виделе и монголске хорде у пљачкашком налету,[33] ирске ходочаснике на путу у Свету земљу[34] и руске монахе у потрази за милостињом.[35] Томе треба додати и немали број ходочасника из суседних земаља који су долазили да се помоле и утеше у српским светињама, али и посете страних владара и њихових посланстава. Дубровачки гласници који су одржавали везе између свог града и његових грађана расутих по рударским средиштима српских земаља такође су се могли често видети. Сви они заједно додатно су приближавали српској средини свет путовања и обогаћивали њено поимање те појаве.

Начини путовања и путни правци

Разлози су одређивали на које ће путовање путник кренути, али како и куда ће се кретати зависило је од начина путовања и путних праваца. У средњем веку уопште, па и на тлу српских земаља, постојала су четири основна начина путовања – пешке, јахањем, запрегом и бродом. Сваки од њих имао је своје предности, због којих је опстајао у употреби, али и недостатке, који су могли да утичу на путника да се определи за неки други начин.

Путовање пешке било је најдоступније и омогућавало је високу проходност, али у исто време подразумевало споро напредовање и огромно замарање. Здрав и физички спреман човек

30 Уп. *Лексикон ССВ*, 622–625 (Ђ. Бубало).

31 В. преглед литературе у: *Лексикон ССВ*, 741–745 (С. Ћирковић).

32 Уп. С. Ћирковић – Д. Ковачевић-Којић – Р. Ћук, *Српско средњовековно рударство*, Београд – Нови Сад 2002, 21–32; М. Динић, „Шпански најамници у српској служби", *ЗРВИ* 6 (1960), 15–28.

33 *ИСН* I, 314.

34 G. Golubovich, *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, tomo III, Firenze 1919, 252; уп. J. Tadić, *Promet putnika u starom Dubrovniku*, Dubrovnik 1939, 181–183.

35 Теодосије, 7.

могао је дневно да пређе четрдесетак километара по цену великих напора, а резултати оних мање здравих и спремних, какви су, на пример, били многи ходочасници који су на пут до светих места кретали управо да би измолили излечење, били су далеко скромнији. Посебан недостатак била је немогућност да се носи неки већи пртљаг, што је отежавало дужа путовања кроз негостољубиве пределе – довољно је само сетити се крсташа који су на проласку кроз пустиње Блиског истока често били приморани да пију мокраћу и крв товарних животиња које су претходно поклали због хране.[36] Па ипак, за многе путнике из нижих друштвених слојева пешачење је било практично једини расположиви начин путовања. Међу западним, а можда и српским ходочасницима, оно је чак на неки начин посебно поштовано, јер је путник са штапом у рукама и скромним завежљајем на леђима подсећао вернике на слику сиромашних Христових апостола.[37]

Сваки српски путник који је то могао за путовање копном бирао је јахање на магарцу, мазги, мули или, далеко најчешће, на коњу. Оно је омогућавало да се иде готово свуда куда се могло проћи пешке и, мада је разлика у брзини, нарочито на планинском терену, често била занемарљива, замор је био знатно мањи, а пртљаг који се могао понети знатно већи, поготово ако су вођене и посебне товарне животиње. Наравно, усамљени гласник или моћник који је са коњаничком пратњом хитао неким важним послом, могли су да се крећу много брже, али журба је понекад била и опасна, као у случају краља Драгутина, који је управо у једној таквој прилици пао с коња и сломио ногу.[38] При том, српске, па и уопште европске средњовековне коње, не треба замишљати као данашње елегантне галопере. Најцењенија врста коња био је велики бојни коњ, у латинским изворима познат као *destrarius* или просто *equus ad arma*, крупна и снажна животиња, често преке нарави, способна да носи у бој витеза под оклопом и пуним наоружањем. Два таква коња послао је напуљски краљ Карло Анжујски српском

[36] *Historia de expeditione Frederici Imperatoris*, ур. J. Dobrowsky, Pragae 1827, 93 (даље: *Historia de expeditione*).

[37] Уп. J. Le Goff, *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Beograd 1974, 168–169.

[38] Данило, 24.



Путници на коњима, манастир Дечани, око 1340. године.

краљу Урошу 1274. године.[39] Овај поклон, међутим, није имао за циљ да Урошу олакша његова владарска путовања. За јахање у неборбеним условима постојала је друга врста коња, мањег, али удобнијег и питомијег, познатог под називом *roncinus*. Анонимни западњак који је 1308. године боравио у Србији да би за рачун француског двора извршио извиђање терена уочи могућег новог крсташког похода преко Балкана, запазио је – вероватно исправно, јер су таква запажања имала прворазредни значај за његов задатак – да су коњи у Србији „мали, као ронцини, али су снажни и издржљиви тркачи“.[40] Додуше, говорећи о византијском посланству које је око 1270. године у Србији остало без својих „одличних“ коња, византијски писац Георгије Пахимер примећује да су домаћи, српски коњи доби-

[39] В. Макушев, „Итальянскіе архивы и хранящіеся вь нихь матеріалы для славянской исторіи“, *Записки ИАН* XIX/3 (1871), 30 (даље: В. Макушев, *Итальянскіе архивы*).

[40] *Anonymi descriptio Europae Orientalis*, ур. O. Gorka, Cracoviae 1916, 32 (даље: *Anonymi descriptio*).

јени као замена били много лошији,[41] али то може да буде и израз уобичајене ромејске уображености или просто стварна разлика између животиња из царских коњушница и мање отмених грла за која су њихови српски власници сматрали да им неће толико недостајати. Уосталом, да је било коња и „коња" сведочи чињеница да је коњ дубровачког кнеза, касније продат босанском бану Пријезди, вредео 150 перпера, док се у исто време у Дубровнику за неке коње изгубљене у државној служби власницима плаћала накнада од 16 до 25 перпера.[42]

Какви год били, коњи су представљали једну од највећих драгоцености на средњовековном српском простору. Дајући Дубровчанима судску аутономију у Србији 1302. године, Милутин је у надлежности свог краљевског суда задржао само четири кривична дела, од којих је једно било крађа коња. Истим уговором, српска страна се обавезала да неће узимати Дубровчанима коње за своје потребе.[43] Међу пленом који је српска војска задобила после победе над Бугарима код Велбужда животописац Стефана Дечанског набраја злато, царске хаљине и „прекрасне коње".[44] Коњ и јахаће животиње уопште били су високо цењен поклон. Доментијан међу даровима које је српски велики жупан Стефан Немања приликом свог замонашења дао светогорском манастиру Ватопеду истиче „коње и безбројне мазге и стада коња", а нешто касније, описујући повратак светог Саве из успешне мисије стицања самосталности Српске цркве 1219. године, каже како је васељенски патријарх новопостављеном српском архиепископу поклонио мазге са пурпурним седлима,[45] што је занимљива појединост која открива да је и опреми, веома значајној за удобност путовања, такође поклањана дужна пажња. У зрелом средњем веку, седла и самари углавном су већ били попримили основни облик који имају данас, уз неке мање разлике, као што су каракеристичне округле узенгије. Ипак, та опрема је за многе путнике била прескупа, па се јахало и на ма-

[41] *ВИИНЈ* VI, 30.

[42] *Канцелариски и нотариски списи*, 118, 169; *Monumenta Ragusina – Libri Reformationum* V, Zagreb 1897, 33 (даље: *Monumenta Ragusina*).

[43] *Одабрани споменици*, 85, 86.

[44] Данило, 188.

[45] Доментијан, 155, 220.



Путовање двоколицом, манастир Дечани, око 1340. године.

ње удобним подлогама, при чему су, изузев одраслих мушкараца на коњима, сви остали јахали постранце.

Највећу удобност и најмањи замор за путника, али и највећу носивост терета, у копненом саобраћају пружала је запрега коју су, поред коња, могли да вуку и волови. Међутим, због претежно планинске природе терена српских и суседних балканских земаља, њихова употреба била је ограничена на мањи део територије, па и ту је често наилазила на тешкоће. Византијски дипломата Теодор Метохит пише да је велико посланство које је он 1299. године водио на српски двор напредовало „са свакаквим застајкивањем због товарних животиња и мноштва запрега".[46] Као последица свега тога, запрега је у српским земљама имала необичну судбину да је у теорији високо цењена, нарочито као женско путничко сред-

[46] *ВИИНЈ* VI, 107.

ство – у српској верзији *Романа о Александру*, мајка и супруга легендарног освајача возе се у „златним колима бисером украшеним“[47] – али је у пракси остала неразвијена. Прилично неугледне двоколне запреге какве углавном налазимо насликане у живописима српских манастира 14. века, представљају оштру супротност покривеним четвороколним путничким и теретним возилима веома напредних техничких карактеристика која су тада коришћена у суседној Угарској и западним словенским земљама, где је природа створила много боље услове за њихову употребу. Чини се да тек у 15. веку, са померањем тежишта српских држава према северу, у овом погледу долази до напретка.

За превоз старијих и слабијих путника из виших слојева могле су да буду коришћене и носиљке. Приликом заједничког обиласка Свете Горе ради проналажења места за подизање српског манастира, Сава је свог онемоћалог оца Немању „подигао усред два коња, као на одар“, да би „тако ношен, могао да разгледа земљиште“.[48] Мада вероватно не нарочито практичне за дуже и теже релације, носиљке су давале путовању извесну отменост. Тако је византијски цар Алексије по своју кћерку Јевдокију, коју је њен муж, српски велики жупан Стефан, у ритама протерао са свог двора, послао покривену носиљку, као и накит и друге царске украсе, не би ли колико-толико повратио достојанство њеној владарској појави.

Ипак, по удобности, носивости и лакоћи савлађивања раздаљина које су стајале пред средњовековним људима, ништа се није могло упоредити са лађом. Кад год је то географија дозвољавала, путници из свих слојева су настојали да што већи део пута превале тако што ће „усести“ на неко од многобројних и разноврсних пловила која су се кретала речним и морским путевима. С обзиром на то да су готово све српске државе средњег века током свог постојања дуго и често имале широк излаз на море и обухватале заједнице са снажном поморском традицијом, очекивало би се да српски путници нису имали превише проблема са проналажењем те врсте превоза. Ипак,

[47] *Српска Александрида*, прир. Р. Маринковић и В. Јерковић, Београд 1985, 570 (даље: *Српска Александрида*).

[48] Доментијан, 18–19.

од неуспеха у рату против Дубровника 1184–1186. године Србија није била озбиљна војнопоморска сила, а покушаји цара Душана да изгради нову српску морнарицу пресечени су његовом смрћу. Такво стање одражавало се и на прекоморска путовања српских путника. Светом Сави је требало неколико дана да у Будви пронађе лађу која би га одвезла до Бриндизија, док је на дугим пловидбама до Свете земље сигурно користио стране, свакако италијанске бродове.[49] Чак ни посланици немањићких владара нису, колико је познато, на својим прекоморским путовањима користили бродове из домаћих лука него су се најчешће ослањали на Дубровчане. Што се пак речног саобраћаја тиче, он је могао да се развије тек крајем средњег века када су границе Српске деспотовине коначно чврсто обухватиле обале великих пловних река – Дунава, Саве и Мораве – а односи са суседном Угарском од супарничких постали пријатељски. Ако је судити по епизоди из 1423. године, када се деспот Стефан разонодио возећи се београдским ушћем у друштву турског посланика,[50] као и по способности коју су српски лађари показали у одбрани Београда од Турака 1456,[51] вештина бродарења на рекама била је Србима добро позната.

Део разлога због којих су српски прекоморски путници често за превоз користили страно бродовље можда је неодговарајући тип бродова којима су српски поморци располагали. Наиме, за превоз путника попут посланика и ходочасника високог ранга, који су по правилу путовали са знатном пратњом и пртљагом, била су потребна већа пловила од барке са једрима коју је 1283. године један Улцињанин продао једном Италијану за 120 перпера,[52] или вредност пет просечних коња. Највећи тип брода на Средоземљу тог доба била је галија, али и њена дужина ретко је прелазила тридесетак метара, што је, без обзира на постојање две или три палубе, давало прилично скучен простор за, на пример, 30 људи и 25 коња, колико је бројало српско посланство у повратку из јужне Италије 1281.

[49] Уп. М. Марковић, *н. д.*, 54–55.

[50] Константин Филозоф (изд. В. Јагић), 315–316.

[51] Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 148–150.

[52] *Канцеларски и нотарски списи*, 102.

године.[53] Уместо ових скупих и за њих непрактичних пловила, поморци са територије српских земаља више су волели мање бродове који су одговарали њиховим нарочитим потребама, било дубоке и заобљене за превоз робе у унутрашњем саобраћају и до најближих суседних земаља, попут Италије и Албаније, или лаке и брзе за други раширени вид поморског привређивања – гусарење.

Дугорочна потреба за саобраћајем одређеног степена учесталости између нека два одредишта испољавала се кроз појаву устаљених путних праваца. На води, ствари су биле једноставне. Под условом да није имао предубок газ и да су временске прилике повољне, сваки тип брода могао је да сече равну површину мора, језера и река по било којем правцу. Пошто средњовековна пловила, без обзира на сву вештину бродоградитеља и срчаност посаде, често нису могла да изађу на крај са ћудима природе или снажнијим непријатељем, и пошто је на дугим путовањима требало допуњавати залихе намирница, пре свега питке воде ако се путовало морем, биран је курс који је представљао најбољу равнотежу између жеље да путни правац буде што краћи и потребе да се буде што ближе сигурности коју је пружала близина обале. У избору тог правца већ од зрелог средњег века поморци су могли да користе компас, као и све бројније и боље поморске карте, али на краћим и средњим релацијама већина их се још ослањала на древне методе и сопствено искуство. Ако би све протекло добро, а најчешће је ипак тако било, из Котора се до Дубровника обично стизало истог или следећег дана, до јужне Италије и Драча за два дана, до Задра за четири-пет, а до Венеције за седам-осам дана, док је, на пример, пут од Бриндизија до Акре у Палестини свети Сава тридесетих година 13. века могао да пређе за мало више од месец дана. Исто толико је отприлике требало крсташима Фридриха Барбаросе да, путујући низводно моћним дунавским током, превале пут између Регензбурга и Браничева, мада је мања скупина путника могла да се креће и знатно брже.

Код копнених путних праваца путно средство се појављивало као чинилац од много већег утицаја на изглед и трасу

[53] В. Макушев, *Итальянскіе архивы*, 31.

пута. Управо према тој одредници, средњовековне копнене саобраћајнице могу да се поделе у два основна типа – колске и пешачке. Колски путеви средњег века у највећем делу Европе, па и на територији српских земаља, нису настављали традиције чувених римских друмова. Излишни у вековима аутархичне привреде и несталних политичких прилика који су уследили после слома империје која их је изградила, већина ових друмова се тако утопила у окружење да већ у средњем веку није било лако пратити њихову трасу. Па чак и тамо где је то било могуће, као на знатним деловима Војног пута од Цариграда, преко Софије и Ниша до Београда, или Егнацијевог пута, који је Цариград повезивао са Солуном и Драчем, путна подлога имала је мало шта заједничко са уредно поплочаном површином из римског доба и више је личила на колске путеве које је временом према својим потребама створио сâм средњи век – несигурне, пуне рупа, с јесени блатњаве, а зими практично непролазне. Планински масиви обично су за ове путеве представљали непремостиве препреке, па је у српским земљама њихова мрежа остала ограничена на равничарске пределе и шире речне долине. Мада је, судећи по сразмерно честом помињању путева као међника у повељама о уступању земљопоседа, та мрежа била поприлично густа,[54] док остаци на терену сведоче о местимично великој ширини и добром квалитету подлоге, однос према колском путу можда најбоље одсликава чињеница да се ниједан од прописа којима је зависном становништву наметана обавеза учествовања у разним јавним радовима не односи на градњу или поправку путева, иако се такве обавезе у зрелом средњем веку срећу у другим крајевима Европе.

Прави саобраћајни крвоток средњовековних српских земаља представљали су путни правци који су претходно названи пешачким, јер нису били подесни за колски саобраћај, али их је, зато што су њима пролазиле и јахаће и товарне животиње и што се обично путовало у караванима састављеним од пешака, јахача и животиња под товаром, исправније називати караванским. Сва значајна путничка одредишта српских

[54] Г. Шкриванић, „Мрежа путева према Светостефанској, Грачаничкој, Дечанској и Светоарханђеловској повељи", *ИЧ* 5 (1954–1955), 387–397.

земаља, од управних преко привредних до верских средишта, била су повезана мрежом караванских путева, чија ширина на многим деоницама није прелазила 1.5 до 2 метра, али који су неретко били грубо поплочани, а на посебно осетљивим местима и пажљиво уређени да олакшају кретање товарних животиња. У архивима приморских градова сачувана су имена оних које су најчешће користили приморски трговци – *Via Narente*, који је водио долином Неретве у Босну; *Via Drine*, којим се из Дубровника, преко Требиња и превоја Чемерно, излазило на горњу Дрину, у старо језгро државе Немањића; *Via Anagasti*, који је до истог одредишта водио преко Никшића, и *Via Zente*, којим се преко северне Албаније најкраћим путем стизало на Косово, средишњу област Србије у доба њеног највећег успона. При том, ова имена не треба да створе утисак да су то биле прецизно утврђене трасе. Каравански путеви су, у ствари, били само општи правци са већим бројем мање-више паралелних траса које су се тек повремено спајале у једну – на пример, да би се прошло кроз неки кланац, дошло до неког моста или ушло у неко важно рударско средиште – после чега су се поново раздвајале. Искусни путници на добрим коњима без превише пртљага, какви су били дубровачки курири, прелазили су на тим правцима око 60 километара дневно, стижући до свих важнијих места у Босни, Рашкој и на Косову за четири до седам дана, док су каравани напредовали спорије.[55] Ипак, како на овим тако и на свим другим путевима, успех путовања није толико зависио од путног средства и подлоге колико од добре организације и способности да се изађе на крај са бројним опасностима.

Организација и опасности

Организација путовања била је тесно повезана са врстом путовања и, нарочито, статусом путника. Путници-пешаци, попут сиромашних ходочасника и још беднијих лутају-

[55] Уп. К. Јиречек, „Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем веку“, *Зборник Константина Јиречека* I, Београд 1959, 205–303; Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974.

ћих просјака, могли су само да се потруде да прикупе најосновнија обавештења, пребаце свој завежљај преко леђа и крену. С друге стране, већ нешто боље стојећи путник, који је имао уз себе и неку јахаћу или товарну животињу, морао је, осим о својим потребама, да води рачуна и о њеним. Трговачки промет који је подразумевао превоз већих количина робе, било колима или, што је у српским земљама био најчешћи случај, на товарним коњима, постављао је посебне захтеве, док су при кретању војске од неколико хиљада људи ти захтеви вишеструко расли. Путовања људи из владајућих слојева, како службена тако и приватна, била су нарочито сложена, јер је уз њихов виши стандард живота ишла и пратња одговарајуће бројности и састава, са одговарајућим путним средствима, па и одговарајућим пртљагом у којем су се, као што се види из пописа оставштине српског жупана Десе из друге половине 13. века, могли наћи и предмети попут „великог комада платна за прављење сенке“.[56] Снажан утисак који су ови путници остављали долази до изражаја у опису одласка краљице Симониде и њене свите у посету Драгутину и Каталини:



Путник-просјак. Исцељење слепог (детаљ), манастир Раваница, крај 14. века.

„И оде са великом и предивном чашћу, да су се сви, који су гледали, дивили њиховом изгледу. Тако је ваистину дивно било видети њихов одлазак, украшен царским оделом и златним појасима, бисером и драгоценим камењем, пурпу-

[56] *Канцелариски и нотариски списи*, 54.

рима царским и багреницама као многим пољским цветовима, украшеним многоразличним лепотама.“[57]

Ако бисмо желели да путовању путника различитих врста дамо неку бројчану вредност, можда најбоља могућа, мада само оквирна представа, може да се стекне на основу плата које су добијали службени путници, попут посланика, или унајмљени путници, попут дривастанских ходочасника. Разлика у потребама између људи научених на сиромаштво и одрицања и оних који су ипак били навикнути на већу удобност и који су, уосталом, својом појавом остављали утисак о држави у чије име су наступали, јасно је видљива. Плаћени ходочасници из Дриваста добијали су средином 14. века за пут до одредишта у Италији од 5 до 30 перпера, док се тарифа за пут од 2.500 километара морем и копном до Компостеле кретала од око 45 до 70 перпера.[58] С друге стране, которски посланик који је 1330. године, у тешком тренутку када је папство казнило град црквеним изопштењем, ишао у двапут ближи Авињон не би ли некако изгладио спор, добио је плату од 60 златних флорена, или приближно 120 перпера,[59] док су се плате дубровачких посланика који су четрдесетих година 14. века упућивани у суседну Србију и Босну износиле око 40 перпера.[60]

Ипак, без обзира на огромне разлике, свим путницима била су заједничка три главна организациона проблема – превоз, снабдевање и смештај. Њихово решавање било је отежано чињеницом да је средњовековни путник, ако се изузму веома кратка путовања, тешко могао да са собом одмах од почетка води, носи и вози све, па ни већи део онога што је могло да му затреба. Храна се брзо кварила, животиње су биле више терет него помоћ ако их је требало превозити преко мора, а изградња лађе само за једнократну употребу недопустив луксуз. Већина потреба морала је, дакле, да буде задовољена уз пут. При том су, међутим, опет долазиле до изражаја разлике између појединих врста путника, па су се тако, на пример, они најсиромашнији уздали у милостињу, док је војницима на непријатељској

[57] Данило, 96–97.

[58] *Acta Albaniae* II, 47, 66.

[59] *Monumenta Catarensia* I, ур. А. Mayer, Zagreb 1951, 180.

[60] *Monumenta Ragusina* I, 162, 167–168, 226.

територији средњовековно схватање ратовања давало за право да опљачкају шта год могу. Но, за неке путнике постојао је и трећи, нимало понижавајући и нимало насилан начин да задовоље своје потребе.

Посланици су били повлашћена група путника која је често могла да рачуна на то да ће им велики део онога што им је на путу неопходно бити обезбеђено гостољубивошћу домаћина. Тако су српским посланствима која су у последњим деценијама 13. века посећивала двор јужноиталијанских Анжујаца домаће власти често давале коње и бродски превоз о свом трошку. У Угарској је такође био обичај да владар сноси све трошкове страних посланика, док је широкогрудост византијских царева према дипломатским представницима страних земаља, изражена у даровима и новцу за путне трошкове, била таква да је почетком 14. века један путописац забележио како сиромашни посланици намерно одуговлаче своје мисије „да би се обогатили“.[61] У српској држави Немањића такође је постојало ово гостопримство, само што је, по свему судећи, оно пружано искључиво у натури, у виду бесплатног снабдевања намирницама и одговарајућег смештаја на српском двору,[62] али и у виду обавезе становника села кроз која су посланици пролазили да им обезбеде смештај и храну за људе и животиње, с тим да ни посланици нису смели да злоупотребљавају тај обичај, него су што пре морали да продуже пут у друга села.[63]

Док су посланицима ове предности следовале на основу древних обичаја и жеље да се укаже почаст њиховим господарима, на сличну, па и већу, услужност понекад су могли да рачунају и нарочито угледни приватни путници. На својим путовањима по пределима Блиског истока, свети Сава је од тамошњих православних црквених великодостојника, па и од муслиманских владара, добијао водиче.[64] Исто тако, пошто је на повратку са првог путовања у Свету земљу, изнајмљеним бро-

[61] *Anonymi descriptio*, 23.

[62] Уп. *ВИИНЈ* VI, 110, 113–114, 131, 140.

[63] *Законик Стефана Душана цара српског*, изд. С. Новаковић, Београд 1898, 101–102, 226 (даље: *Законик Стефана Душана*); уп. М. Благојевић, „Оброк и приселица“, *ИЧ* 18 (1971), 165–188.

[64] Доментијан, 308, 310, 312; Теодосије, 189, 192.

дом приспео до обала Никејског царства, Сава је затражио од цара Јована Ватаца „коње да подигну његов стан од мора" и пренесу га до цареве резиденције у унутрашњости, на шта му је цар послао „онолико колико требоваше". Када је касније пожелео да настави пут према Светој Гори, дата му је на располагање лађа „са царском сликом". Стигавши до Свете Горе, искрцао се код Ивирона, одакле је најбрже могао да стигне до протата у Кареји, али је лађу упутио да пртљаг искрца у Ватопеду, много ближе Хиландару, свом крајњем одредишту. Када је све обављено како треба, Сава је посади омогућио да се одморе и окрепе, поделио им поклоне, снадбео их намирницама и послао назад цару, изражавајући на тај начин захвалност за услугу.[65] Савина посебност долазила је до изражаја и при обезбеђивању смештаја и исхране – на разним тачкама дуж путева којима је пролазио, он је својим прилозима помагао и обнављао поједине манастире, стичући њихову трајну захвалност, па и извесна званична права која су му омогућавала да, када га пут туда поновно нанесе, борави у тој установи, како често истичу његови биографи, „колико год хоће".

Манастири су иначе били оазе гостољубивости, нарочито према ходочасницима. Колики је могао да буде дневни промет путника види се из податка да су се Немања и Сава, боравећи као монаси у Ватопеду, постарали да манастир сваког дана има 50 купа вина и 50 оброка за посетиоце који су долазили да виде двојицу већ тада чувених будућих светитеља.[66] Па ипак, и манастирско гостопримство имало је границе. Према *Душановом законику*, у манастиру нису смеле да коначе жене, осим царице и краљице.[67] Такође, поједини манастири у Србији били су изричито ослобађани од обавезе гошћења посланика, при чему је, на пример, у повељи манастиру Светог Ђорђа код Скопља ономе ко би ипак увео посланика у манастир прећено чак и вечним проклетством: „Да је проклет од Господа Бога Сведржитеља и од пречисте Богородице, и да га убије свети Ђорђе и да му је супарник овде и на страшном суду Христовом."[68]

---

[65] Доментијан, 276–279; Теодосије, 171–173; М. Марковић, *н. д.*, 79–83.
[66] Доментијан, 156.
[67] *Законик Стефана Душана*, 145, 264.
[68] *Одабрани споменици*, 80.

С обзиром на све ово, једини од начина да се добије жељена услуга који је важио за свакога и у свим приликама, па према томе и једини на који је било могуће ослонити се унапред, био је да се за те услуге плати. Готово сваки путник рачунао је с тим да ће за превоз, намирнице и смештај морати да да новац или неку драгоценост. Многи нису имали никаквих изгледа да својом скромном имовином покрију чак ни већи део трошкова, али су свеједно носили онолико колико су имали. Они који су имали више или желели да оставе такав утисак, по правилу су, као што је то претходно показано, могли да рачунају и на веће трошкове. Белешке, попут оних које налазимо код Доментијана и Теодосија, да је краљ Радослав светом Сави при поласку на пут дао „много", чак и „безбројно" злато, као и „друге потребе", толико су неодређене да их је немогуће и приближно квантификовати, али некаква представа може да се стекне из дубровачких одлука о слању посланика у Србију, у којима се предвиђени трошкови за храну и смештај понекад износе одвојено од плате и крећу се углавном око пола перпера дневно за посланика, а само један грош за обичног пратиоца, док су за писаре, рачуновође и куваре, који су такође често придруживани посланствима, били негде између.[69]

Уз помоћ новца, путник је у сваком погледу могао да организује своје путовање онако како му је највише одговарало. У доба цара Душана и касније у српским градовима постојале су гостионице које су путницима нудиле одговарајући смештај.[70] Превоз робе између Приморја и унутрашњости трговци су организовали тако што су склапали погодбе са власима, који су имали сопствене товарне животиње и били веома вични кретању по караванским путевима динарског масива.[71] За поморску деоницу пута од Дубровника до Италије сиромашни дривастански ходочасници су се 1350. године окупили у већу групу и потом изнајмили лађу, склопивши са њеним власником договор да их одвезе до Анконе и да их сачека на истом месту ради повратка. При том, пошто се није могло тачно предвидети када

---

[69] Уп. *Monumenta Ragusina* II, 318, 325.
[70] *Законик Стефана Душана*, 96–97, 222–223.
[71] Уп. М. Динић, „Дубровачка средњовековна караванска трговина", *ЈИЧ* 1–4 (1937), 119–145.



Пуѿовање морем.
Минхенски ѝсалѿир, око 1400. ѓодине.

ће се ходочасници поново наћи у Анкони, власник лађе је био обавезан да их чека неко време, и тек ако се они ни у том року не би појавили, договор је коначно престајао да важи.[72] Чак су и војске у покрету кроз земљу која није била непријатељска покушавале да створе могућности за набавку намирница куповином од месног становништва по „поштеној цени“. Несугласице око тога која је то цена била „поштена“ углавном су њихове проласке на крају ипак претварале у пљачкашке походе, али било је случајева када је овај сложени подухват изведен на обострано задовољство, као приликом проласка немачких крсташа преко српске територије у околини Ниша 1189. године.[73]

Поред најбоље организације, средњовековно путовање остајало је непредвидиво због низа опасности које су могле да доведу до нежељеног, па и трагичног свршетка. Међу највећим

[72] *Acta Albaniae* II, 66.
[73] *Historia de expeditione*, 31.

непријатељима путника биле су ћуди природе, пред којима су средњовековна путна средства и путни правци често били немоћни. Посебан страх изазивало је море, због за средњовековног човека недокучивог начина на који се од најугодније путне подлоге претварало у смртног непријатеља немерљиве снаге. Та изненадна пропаст која вреба из морских дубина налазила је одраз у извесном фатализму са којим на пловидбу гледају српски средњовековни писци. Море је „воденослани гроб“, онај ко ступа у лађу „предаје се морским валима“, а срећан крај готово сваког поморског путовања пропраћен је изразима попут „стиже Господом крмањен“, што није уобичајено за сувоземна путовања. На копну пак од природних непогода најтежа је била зима. Теодор Метохит пластично описује тешкоће зимског путовања на српски двор 1299. године: „Заустављали бисмо се по кућама... а нарочито онима које су имале подруме... А када се ипак коначно морало изићи, пошли бисмо пешке... не користећи се – како се уобичава – уопште коњима, пошто се дешавало да они врло често на колена посрћу... јер је снег све учесталије падао... и обасипао сва кола.“[74] Српски опис преноса тела краљице Јелене у зиму 1314. садржи нешто више песничких елемената, али са истоветном поруком: „Пошто је у то време било велико узмућење ваздуха и љута зима не мала“, носиоци „полако идући за телом блажене и мало места прешавши, почиваху.“[75] Но, за разлику од мора, зима није изазивала никакав страх. Напротив, један Србин који је путовао са Метохитовим посланством упорно је пркосио хладноћи, крећући се оскудно одевен и често гологлав, све у очигледној жељи да се покаже чвршћим од Метохитове византијске свите. Његово јуначење се, међутим, завршило тако што је добио тешку упалу грла и морао да настави путовање умотан са више одеће и ћебади него ико други у дружини.[76]

Лоше временске прилике могле су да прерано окончају или знатно успоре путовање, али највеће муке путницима ипак није задавала природа него људи. Као странац у страној средини, путник је често био прва жртва спорова између своје

[74] *ВИИНЈ* VI, 87–88.
[75] Данило, 90.
[76] *ВИИНЈ* VI, 90–92.

и заједнице у којој се налазио. Чест узрок невоља биле су репресалије, средњовековни обичај који је оштећеном припаднику једне заједнице давао за право да штету намири, не нужно од кривца него од било ког припадника заједнице из које је кривац потицао. Сликовит приказ како је то могло да се одрази на судбину путника даје сведочанство једног Србина из Захумља, који је 1280. године пред дубровачким судом изјавио да је одређеног дана видео свог познаника Грдана и његовог сина Братослава како стоје поред пута недалеко од дубровачко-српске границе. Када им је пришао и питао их шта раде, одговорили су да су им Дубровчани нанели неку штету и да сада чекају да наиђе неки Дубровчанин да се на њему намире. Заиста, како је сведок касније видео, они су ухватили и опљачкали двојицу Дубровчана.[77] У време овог догађаја, између Србије и Дубровника су већ неколико деценија постојали уговори којима је, између осталог, забрањивана примена репресалија у решавању међународних спорова, али неспособност феудалне државе да спречи самовољу својих поданика на нижим нивоима утицала је да се оне још дуго задрже, поготово што су им и саме државне власти понекад прибегавале у недостатку другог излаза.

Репресалије су уносиле општу несигурност, али су погађале појединце. Насупрот томе, избијање рата између две државе могло је да има тешке последице по све оне који би се у том тренутку затекли на непријатељској територији. Овај проблем је решаван давањем рока поданицима супротне стране да са својом имовином напусте земљу. У српско-дубровачким уговорима, на пример, рок за Дубровчане да напусте Србију био је најпре три, а онда и шест месеци. Једном покренут, рат је заустављан преговорима, али да би преговори отпочели, требало је омогућити посланицима безбедан пролаз кроз непријатељску територију. Личност посланика је традиционално уживала имунитет – „Ако нас, о царе, убијеш, тиме ћеш се сам разбојником назвати и законе ћеш царске нашом смрћу погазити", опомињу персијски посланици срдитог Александра у *Српској Александриди*.[78] Па ипак, у посебним условима, било је

[77] *Канцеларијски и нотаријски списи*, 26–27.
[78] *Српска Александрида*, 178–179.

упутно да се издају нарочите пропуснице у којима је домаћин јемчио посланику „сигурност и безбедност особе и ствари у доласку, боравку и повратку".

И када су односи између држава били добри, додири између појединаца из различитих средина могли су да доведу до неспоразума. Теодор Метохит поново живо препричава једну догодовштину са својим сапутником Србином, који је, док је посланство још било на византијској територији, захтевао од византијских сељака услугу каква је посланицима следовала у Србији, али је у Византији била сасвим неуобичајена:

> „Сјахавши с коња [Србин је] ушао у кућу где је требало да преноћи и одмах је покушао да се понаша друкчије од онога што сам му ја заповедао и саветовао, захтевајући много штошта чега нити беше нити је било нужно, па чак, што кажу, и птичије млеко, и то ништа благо и одмерено, него нажу, и птичије млеко, и то ништа благо и одмерено, него начином којим је мислио да ће да их заплаши. Како тиме ништа очекивано није постигао већ су се међусобно [Србин и сељаци] понашали мимо очекивања – они слушајући човека како говори друкчије него што су се надали, а и он њих гледајући како се држе друкчије него што је мислио – пошто су на дрске речи дрско одговарали, он сместа скочи и стаде да насрће на кога би стигао, да обема рукама чврсто хвата за главу и да буде хватан, да их цима и да буде повлачен, задајући ударце песницом по глави и задобијајући их ... И сазнам ја о догађају, те пошаљем неколико подесних људи ... да немило збивање изведу на чистину ... И добро се то заврши а Србин се одобровољи ... и овим се потпуно опаметих... Био је страховито уплашен те се понашао разумно и, проборавивши на дугоме путу много дана, ни у једној прилици ништа слично није учинио, него би у сваку кућу улазећи укућане учтиво поздрављао и у свакој прилици био врло љубазан... и нигде ништа друго за себе не би тражио осим лежаја и столице да седне и одмори се и мало ватре да му се уз укућане пружи, а од других потреба да штогод испече и потребну храну скува и, нарочито, да се загреје."[79]

Потреба да носе са собом новац и драгоцености чинила је путнике, поготово странце, привлачном метом за пљачка-

[79] Уп. *ВИИНЈ* VI, 86–87.

ше разних врста. У Јадранском мору постојала је стална опасност од гусара, при чему су најозлоглашенија домаћа гусарска гнезда била Омиш и Улцињ. Пошто су и власти понекад имале користи од гусарских подухвата против странаца, са искорењивањем ове појаве није ишло лако, али тежи изгреди су оштро кажњавани.[80] Међутим, благо које су неки путници имали уз себе могло је да им створи невоље већ на истој оној лађи на којој су се сами налазили. Када се свети Сава током једне пловидбе озбиљно разболео, његови ученици су га преклињали да поживи док не стигну до копна, јер „ако ти не будеш с нама, ови иноверци који нас возе продаће нас у ропство или ћемо због богатства које носимо бити потпуно заклани и предани дубини морској".[81]

На копненим путним правцима у српским земљама пљачкаши разних врста – од грамзиве властеле која је у раздобљима слабљења централне власти претварала пљачкање путника у допунску привредну грану, преко разбојничких скупина којима је заседа на друму била стално радно место, до обичних крадљиваца који су вребали путнички товар чекајући тренутак непажње да стекну изненадну добит – представљали су велики проблем, о чијим размерама најбоље сведочи читав низ одредби које су му посвећене у *Душановом законику*. При том је упадљиво како је српски законодавац пооштравао одговорност разних чинилаца задужених за безбедност путника и њихове имовине, претећи им да ће лично морати да надокнаде штету коју путник претрпи док је у њиховој бризи. Тако су путници по доласку у град коње и осталу имовину предавали гостионичару, чија је обавеза била да их сачува док му их поново не затраже. Такође, ако неки властелин не би пустио у своје село трговце које је ноћ ухватила напољу, био је дужан да надокнади сву штету коју би они због тога претрпели. Владарев обласни намесник, кефалија, био је задужен за безбедност на отвореном друму, уз исти услов надокнаде штете. Најзад, ни путници нису били без обавеза. Члан 173. *Законика* прописивао је да свако ко долази на царев двор сноси одговорност ако

[80] Уп. *Лексикон ССВ*, 135–136 (Ђ. Бекић).
[81] Теодосије, 195–196.

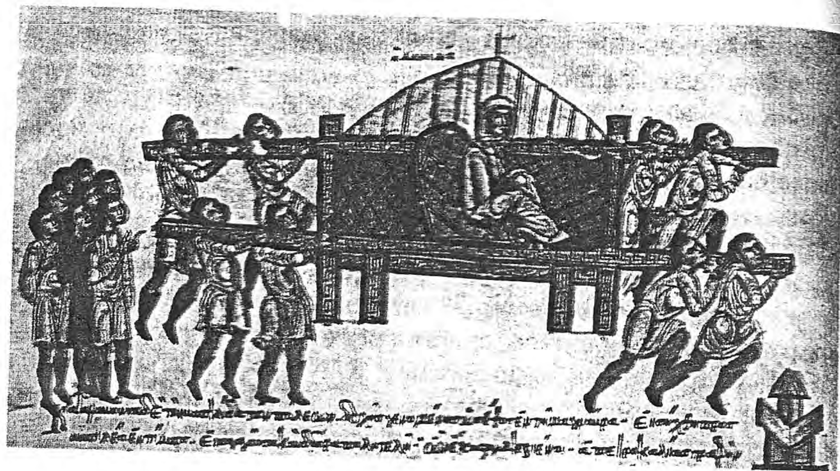
се у његовој пратњи појави лопов или разбојник и кажњава се исто као и они.[82]

Многе могућности предвиђене у *Законику* дају се препознати у ситуацијама из стварног живота. Метохит изражава своју нелагодност зато што га је ноћ затекла на отвореном: „И прошао је, чини ми се, већ и први и други ноћни час, а ми још никако да стигнемо у варош, но смо у сред поља ... мада није ваљало да као странци тамо било како останемо пошто је мрак већ увелико освојио."[83] Византијски посланик је можда био упознат са судбином својих претходника који су у Србију путовали тридесетак година раније. Слушајући о приликама на српским путевима, то посланство се од почетка прибојавало заседа „тако да су путовали споро и сваког држали сумњивим", а када су сазнали да су разбојници недавно опљачкали и једног српског великаша, озбиљно су се забринули, јер су закључили да, ако Срби праве заседе сопственим угледницима, „тешко да ће туђе поштедети". Заиста, још исте ноћи Византинцима су покрадени коњи. Пошто лопове нико није хтео да ода, а ни путници се нису усуђивали да врше одлучнију истрагу „да им се не би десило нешто још горе", њихово путовање се завршило журним повратком у домовину, док је посао због којег су кренули остао необављен.[84]

Доживљај путовања

Како је, на крају, човек из средњовековне српске средине доживљавао путовање? Једна реченица, коју Доментијан ставља у уста Савиним ученицима, даје прилично јасну слику: „Не сагледајући никако крај и удаљени од своје земље, да ли ћемо бити разграбљени од ових људи других народности, или опет да ли ћемо погинути од разбојника по туђим земљама, не знајући путеве?" У тој реченици, која пре личи на дубоки уздах, садржане су највеће муке које су тиштиле средњовековног

[82] *Законик Стефана Душана*, 96–97, 124–126, 135–136, 222–223, 242–243, 250.
[83] *ВИИНЈ* VI, 107–109.
[84] *ВИИНЈ* VI, 27–30.



Носиљка – начин путовања имућних.
Мадридски рукопис хронике Јована Скилице, 13. век.

путника – пространство, туђина и њима изоштрени страх од зла међу људима, све то срочено у упитном облику као одразу тешке неизвесности. Потреба да се путује сматрана је за „печал“ – разлог за бригу. Игумани великих манастира тражили су да буду ослобођени обавезе одласка у посланства. Ни ходочасницима није увек било лако да пронађу друштво за пут – будући српски архиепископ Јевстатије као млад монах није у својој средини могао да нађе „другове са којима би ишао“ у Јерусалим и због тога је „много туговао“, све док се однекуд, готово чудесно, нису појавила двојица монаха који су кренули тим путем. Трговци су, такође, тежили да своје послове воде из једног места, пуштајући своје агенте да путују уместо њих. Па ипак, с обзиром на околности, житељи српских земаља средњег века путовали су сразмерно често. Они то нису чинили да би видели свет, или бар не превасходно ради тога. Оно што је оправдавало путовање била је тежња да се оствари неки одређени циљ – за ратника или посланика то је било испуњење осећања дужности према господару, за ходочасника духовна утеха, за одбеглог сељака ослобођење од феудалних намета. Када је циљ био постигнут, све путне тегобе постајале су оправдане – дошавши први пут у Јерусалим, свети Сава је „заборавио трудове и досаде и скрби и печали које су се догодиле

на путу.“ Управо та посвећеност циљу, иначе честа особина код људи средњовековног доба, давала им је чврстину да издрже живот у покрету и све његове изазове. Или, као што је сâм Сава рекао о једном од својих најтежих, али и најдражих путовања: „Прођох оно што се рече кроз огањ и воду цео и сачуван и ничим повређен.“

ВЕШТИНА РАТОВАЊА И ЖИВОТ ВОЈНИКА

Епоха средњега века трајала је на европским просторима готово читав један миленијум. Било је то време бремените великим сеобама и честим ратовима. На рушевинама античког света започињало је ново раздобље, праћено дубоким друштвеним и економским променама. Стварана је нове етничка структура Европе из које ће нићи прве раносредњовековне државе. У том процесу дугог трајања, обележеног војним походима и разарањима, утемељене су готово све савремене европске земље, а из симбиозе варвара и затеченог становништва настали су народи који данас насељавају овај континент. Опстанак у таквом свету несигурности зависио је од вештине ратовања и преживљавања. У раним раздобљима ове епохе била је, стога, дужност сваког способног члана заједнице да ефикасно рукује оружјем. Често ратовање постајало је тако део свакодневице и битан сегмент приватног живота великог дела становништва. У познијим раздобљима средњег века, са стабилизовањем друштвеног поретка диференцирају се и војне обавезе становништва, али значај ратничког сталежа и даље остаје надмоћан. Од јачине и организованости војске зависиле су снага и стабилност државе, њен опстанак или ширење, као и углед владара и династије међу суседима.

Општи токови европског друштвеног развоја и образовања државних творевина нису мимоишли ни српске земље. Геостратешки положај Срба насељених у областима западног и централног Балкана потенцирао је улогу војног чиниоца, који се одсликавао кроз борбу за стварање и ширење сопствене државе, као гаранта националног опстанка. Наши преци, као варварски народ у процесу насељавања, своју војну вештину

морали су веома брзо да прилагоде знањима суседа и преузму све оне тековине које ће је учинити успешнијом. У ранијим раздобљима то су биле племенске, тј. обласне војске, којима су командовали жупани или војводе. Током већих и значајнијих похода у војску су ступали сви способни житељи без обзира на године. У унутрашњој организацији постојала је подела по декадном систему, која је, по свему судећи, била веома рано преузета из устројства византијске војске. У време Немањиних борби за успостављање самосталне државе најмања јединица бројала је десет војника и на челу јој се налазио десетник, тј. десетар. Већа јединица имала је педесет војника, са педесетником на челу. Двема таквим јединицама командовао је сатник. Већа формација је била од хиљаду људи и њоме је заповедао тисућник.[1] Ваља напоменути да су све војне старешине биле из редова домаће властеле и да су неки од њих, поред ратничких обавеза вршили и цивилне службе, као што је био случај са сатницима. Старешине са овим чиновима, у својству државних велможа, присуствовали су на сабору у Расу 1195. године, који је велики жупан Стефан Немања сазвао приликом повлачења са престола.[2] У раздобљу првих Немањића, осим властеле, тј. командног кадра, својим посебним статусом издвајају се и војници, као нека врста нижег племства, претеча каснијих пронијара.

Ако је судити према доживљајима савременика, забележеним у сачуваној изворној грађи, Срби су у средњем веку међу својим суседима важили за храбар и ратоборан народ, са којим није било лако војевати ни снажнијим државама какво је било Ромејско царство. Византијски ретор Димитрије Кидон, средином 14. века, оцењује да су Срби најбољи када ратују на својој територији и да њихове трупе не воле да учествују на војним походима у удаљеним областима.[3] Непуно столеће касније Григорије Цамблак процењује да су Срби „војничким си-

---

[1] Н. Стјеповић, *Српска феудална војска*, Београд 1954, 23.

[2] Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, прир. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић, Просвета–СКЗ, Београд 1988, 259 (даље: Доментијан); Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Просвета–СКЗ, Београд 1988, 126 (даље: Теодосије).

[3] Јован Кантакузин, *ВИИНЈ VI*, 243 (даље: Кантакузин).



Ликови светих ратника на фрескама и неке од иконографских композиција, као и минијатуре у илуминираним рукописима, драгоцено су сведочанство о призорима битака и изгледу средњовековних војника. Лесново, око 1349.

лама превазилазили друге околне народе“[4]. Анализа токова историјских збивања, све до турске инвазије, у великој мери потврђује оваква виђења.

У доба Немањића српска војска добија устаљени организациони облик, који се у основи неће мењати све до слома средњовековне државе. Она се састојала, као што је то било и уобичајено, из два основна борбена рода – пешадије и коњице. С временом коњица добија одлучујућу улогу, како по бројности тако и опреми, што се посебно односи на тешко оклопљене ратнике. Међутим, иако у секундарној улози, ни пешадија не губи сасвим свој значај. Сачињавали су је обично слабије опремљени и лакше наоружани ратници из редова простога пука.

---

[4] Г. Цамблак, „Житије Стефана Дечанског“ у: *Књижевни рад у Србији*, прир. Д. Петровић, Просвета–СКЗ, Београд 1989, 49 (даље: Григорије Цамблак).

Војни поредак из времена настанка државе Немањића током 13. века постепено се мењао. У том раздобљу јасно се издвајају различити видови војног ангажовања, у складу са обавезама различитих слојева становништва према владару и држави. Војска почиње све више да се организује у оквиру наследних властеоских поседа – баштина, као и пронија, односно имања која се нису могла наслеђивати, већ их је додељивао владар уз обавезу опремања одређеног броја војника. Јасно се издвајају и обавезе сточара, односно влаха, са статусом неборачког становништва. У циљу ефикасније одбране земље уводе се обавезе *градозиданија*, односно изградње тврђава, замкова и градских фортификација, као и *градобљуденија* – обезбеђивања сталних посада за чување и одбрану градова. Уз све то, као посебно значајан вид војне организације, образују су и јединице најамника, које је, уз сталну новчану накнаду, ангажовао владар.

Војска баштиника и пронијара

Баштинска војска током пуног средњег века чинила је основу и највећи део војног потенцијала, како у другим европским земљама тако и у Србији. На позив владара властела је била обавезна да се са војним контингентом, који је зависио од величине баштине и њених економских ресурса, окупи на месту одакле се полазило у ратни поход. Нека нам буде допуштено да као илустрацију наведемо једну наредбу Карла Великог, која се, без сумње, није битно разликовала од сличних заповести српских владара. После уводне интитулације император и краљ Франака наређује једном свом баштинику: „... Дајемо ти на знање да смо наше главно рочиште за ову годину одредили у источној Саској код места Сарасфурта. Стога ти наређујемо да на то место дођеш са пуном послугом, с твојим људима добро наоружаним и опремљеним, на дан 14. јула. И ти и твоји људи треба да сте тако опремљени са свим потребама, да можете сместа кренути у рат где се буде наредило, то значи да уза се морате имати све од оружја, одела, хране и оруђа. Сваки коњаник треба да има: штит, копље, мача два – кратак и дугачак, лук, тоболац и стреле. У колима треба да имате секира, брадви, будака и гвоздених лопата и свега што војсци може затребати.

Хране понесите за три месеца, а одела и оружја за шест месеци, рачунајући све то од рочишта у Сарасфурту. Ако си рад да тобом задовољни будемо, старај се да ово све извршиш уредно и без икакве погрешке“.[5]

Основна дужност баштиника била је, дакле, учешће са својим одредом у ратним походима по заповести владара, што га је ослобађало осталих обавеза, изузев плаћања новчаног пореза. То је било јасно регулисано чланом 42 *Законика цара Стефана Душана*: „И баштине све да су слободне од свих работа и данака Царства ми, осим да дају соће (новчани порез) и војску да војују по закону.“[6] Поред обавезе да „војују војску“, подразумевала се, изгледа, и дужност властеле да долази на владарев двор ради вршења одређених служби. Дворска властела представљала је неку врсту сталне гарде која је, поред најамника, владару стајала на располагању за личну одбрану, али била и језгро војске у ратном походу.[7]

Одреди који су се образовали на властеоским поседима нису имали устаљени састав. Бројно стање зависило је од богатства и величине имања или области којом се располагало. Стога је капацитет мобилизације војника зависио од броја становника, затим богатства материјала потребног за наоружање, као и развијености занатства.[8] Властелин је за војску издвајао само део људства са свога поседа одабирајући их према физичкој издржљивост, спретности и по оданости. При томе се водило рачуна да на имањима остане довољан број људи како производња не би била угрожена. Међу одабранима налазили су се: нижа властела – властеличићи и зависни сељаци – себри. Ваља напоменути да је и међу властеличићима било оних са знатним поседима, те су у тим случајевима и они са својим људима у рат кретали самостално. Дужност баштиника била је да своје људство обуче за борбена дејства и опреме за учешће у ратним походима. Себри, углавном скромније опремљени и ла-

[5] С. Новаковић, *Стара српска војска*, Београд, 1893, 29 (даље: Новаковић, *Војска*).

[6] С. Новаковић, *Законик Стефана Душана, цара српског*, Београд 1898, 38 (даље: *Законик Стефана Душана*).

[7] G. Škrivanić, „Organizacija srednjovekovne vojske u Srbiji, Bosni i Dubrovniku“, *VIG* 1, Beograd 1967, 144 (даље: Škrivanić, „Vojska“)

[8] Стјеповић, *н. д.*, 46.



Јуриш коњице, минијатура из ватиканског рукописа Манасијеве хронике, средина 14. века.

ко наоружани, чинили су језгро пешадијских јединица, док су имућнији – властела и властеличићи, ратовали на коњима. У мирним временима себри су се враћали својим свакодневним пословима, али ни ту се нису занемаривале борилачке вештине. Закон права јачега нагонио је свакога да се постара како ће се бранити и борити. Руковање оружјем учило се непрекидно и било је често заступљено на народним забавама и играма.[9] Борбеној готовости доприносила су и такмичења на којима се исказивала физичка снага и проницљивост појединца.

Виши сталеж био је у могућности да се у већој мери посвети војној обуци у ширем смислу те речи. Поред уобичајеног лова, то су биле витешке игре као најважнији облик предспреме за вештину борења. Приређиване су приликом различитих светковина, обично на посебно одређеним местима. Простор где се такмичило на коњима називан је потечиште. Ту су организоване трке на којима су оцењиване брзина коња, способност прескакања препрека и увежбаност коњаника. Осим вештине јахања, процењивано је и руковање оружјем, нарочито гађање копљем у трку. Сачуван је податак о једном таквом такмичењу, које је 1435. године било организовано у Приштини. Коњаници су били у пуној ратној опреми, да би у трку са истуреним копљем скинули рукавицу која је висила на једној мотки. У Дубровнику су о градском празнику, на дан Св. Влаха, такмичари гађали стрелом у три прстена постављe-

[9] С. Новаковић, *Војска*, 97–98.

на у низу. На неким од херцеговачких стећака приказан је турнир, односно познато такмичење коњаника са копљима. На основу једног познијег сведочанства, може се закључити да је цар Стефан Душан за своју властелу приређивао витешке игре и турнире, дарујући победнике златним и сребреним појасевима, као и скупоценом одећом.[10] Из читавог низа примера дâ се уочити да су витешки турнири, поникли у земљама Западне Европе, већ током 14. века били одомаћени и у српској средини.

Својеврсан вид ратничког надметања били су двобоји. Јављају се као чест мотив у епским народним песмама, али су описани и у сачуваној историјској грађи. Дешавали су се на бојном пољу, пред судар сукобљених војски или испред бедема опседнутих градова. У њима се исказивало лично јунаштво и предсказивала предстојећа победа. У овим двобојима учествовале су и знамените велможе. У делима византијских историчара забележена је занимљива епизода из похода ромејског цара Манојла Комнина против Срба и Угара 1150. године. У тренутку када је битка јењавала цар је лично започео двобој са српским жупаном, тј. једним од војних заповедника, „човеком изузетно храбрим и телом големим".[11] После дуже борбе, жупан „удари цара по лицу и разби му гвоздени визир за очи који виси са шлема, а овај му мачем одсече руку..." приморавши га на предају.[12]

У српској војсци двобој је био и средство да се разреши неспоразум међу појединцима. То је било јасно дефинисано и у 131. члану *Законика цара Душана*: „У војсци свађе да не буде. Ако ли се посвађају двојица да се бију, а нико други да им не помогне у тучи. Ако ли ко потече и помогне у тучи, да се казне, руке да им се одсеку."[13] Ова царева наредба имала је циљ да ојача војнички дух, лични понос и одлучност бораца, али и да спречи шире сукобе унутар јединица.

Слично баштиницима, и пронијари су били дужни да на позив владара учествују у ратном походу. У српским земљама појава пронија, као ненаследних имања, подудара се са временом када, за владе краља Стефана Уроша II, започињу велика освајања византијских територија на југу. На запоседнутој земљи српски владар је угледним ратницима додељивао имања уместо плате за војну службу. То је било нарочито значајно на јужним граничним подручјима државе, где су затечени баштиници већином били Грци.

Особен вид одбране државе организован је на границама где су образована крајишта – области на чијем челу се налазио крајишки властелин, касније војвода. Положај ових велможа био је сличан пронијарима. Владали су крајиштем као сопственом „државом", уз обавезу да стално чувају границу, не само од стране силе већ и од разбојничких дружина. У *Законику цара Душана* јасно су им прописане дужности и одговорности. Тако је чланом 49. било запрећено да у случају када непријатељска војска пређе границу и плени „земљу Цареву", па се са пленом врати истим путем, целокупну штету мора да накнади властелин крајишник, а у члану 143 дословно се каже: „Ако се догоди да кроз област једног граничног старешине упадне разбојник, па где год изврши пљачку и опет се врати са пленом, тај старешина да накнади штету седам пута."[14] Очигледно да су дужности крајишника биле веома озбиљне и да је одговорни велможа морао имати стално под својом командом одређени број војника прикупљених у области којом је управљао. Примера ради, поменимо само крајишку област на југоисточној граници Србије, тј. подручје између Штипа, Струмице и Риле, коју је, током четврте деценије 14. века, држао знамените српски војсковођа протосеваст Хреља.[15] Под његовом командом налазило се 1.000 војника, а поседовао је и три значајне тврђаве. Крајишка војска, по свему судећи, била је састављена од људи који су најчешће боравили код својих кућа бавећи се свакодневним занимањима, а повремено, и то вероватно само на смену, обављали војне дужности. Међу њима, нарочито у време интензивирања ратних сукоба током 14. и прве половине 15. века, сигурно је било и плаћених војника.

---

[10] К. Јиречек – Ј. Радонић, *Историја Срба II* (даље: *Историја Срба II*), Београд 1978, 292.

[11] Кинам, *ВИИНЈ IV*, 36.

[12] Хонијат, *ВИИНЈ IV*, 125.

[13] *Законик Стефана Душана*, 99.

[14] *Исто*, 43 и 233.

[15] М. Динић, „Рельа Охмућевић, историја и предање", *ЗРВИ* 9, 1966, 95–106.

Најамничка војска

Једина стална оружана сила у српским земљама средњега века, увек на располагању владару, била је најамничка војска, која је служила и као његова телесна гарда.[16] За разлику од баштинске и пронијарске војске, засниване на земљишном поседу, она је плаћана готовим новцем из владареве благајне, и превасходно се састојала од коњице. Због сталног присуства уз владара, упркос сразмерној малобројности, она је често имала одлучујућу улогу у одсудним тренуцима, нарочито у случају унутрашњих немира и династичких сукоба. У време борби око наслеђа престола након смрти краља Милутина, оба претендента, Константин и Стефан Дечански, користила су најамнике, будући да се домаћа властела са својим одредима у таквим тренуцима могла држати на обе стране колебљиво. Као професионалци, најамници су били најбоље наоружани и, што је још важније, добро увежбани. Предност најамника, и поред чињенице да су представљали велико оптерећење за државну благајну, састојала се у томе што су увек били спремни за ратна дејства, будући да је прикупљање баштинске и пронијарске војске обично текло споро.

У редовним условима најамници су ангажовани тек после провере способности. Законско правило о војницима, како је то истакао још Стојан Новаковић у свом делу *Сшара срйска војска*, налагало је да се најамничка војска како ваља издржава и да се при упису и након тога често обавља смотра под оружјем, како би се утврдило да ли је исправно и добро одржавано, а људи да се вежбањем надгледају, да ли се о својим коњима уредно брину, да ли су здрави и издржљиви, и да ли мачем, копљем и луком рукују како треба. Повремено се, нарочито са новоангажованим најамницима, обављала редовна војна обука у руковању коњем и оружјем.[17] За разлику од домаћих војника, код најамника се није могао очекивати емотивни однос према одбрани земље и владара. За њих је вредело правило: *шшо боља йлаша и издржавање, шо већа и сиїурнија верносш.*

[16] С. Ћирковић, „Рат и друштво: Најамници и њихова цена", у: С. Ћирковић, *Рабошници, војници, духовници*, Београд 1997, 349–366.

[17] С. Новаковић, *Војска*, 79

Јединице најамничке војске уобичајена су појава у Србији од прве деценије 14. века, али их је сигурно било и раније. Најамници су по правилу регрутовани међу странцима, будући да је домаће становништво у систем одбране већ било укључено преко различитих врста фискалних обавеза. У време краља Милутина као најамници помињу се Кумани, малоазијски Турци, Татари из степа јужне Русије, Јаси, тј. Осети са Кавказа, као и истакнути ратници са Запада. Занимљиво посредно сведочанство о томе сачувано је и у једном италијанском витешком роману, где су описане догодовштине пет барона, француских присталица, који су, после крвавог Сицилијанског вечерња 1282. године, морали кренути у туђину. Тако meser Ulivo de Fontana са десет својих пратилаца ступа у службу српског краља (*Re di Rascia*), за кога се каже да може да наоружа 20.000 коњаника. Убрзо се Уливу осмехнула срећа те је постао маршал и главни капетан (*generale capitano*) краљеве војске. Даље следе



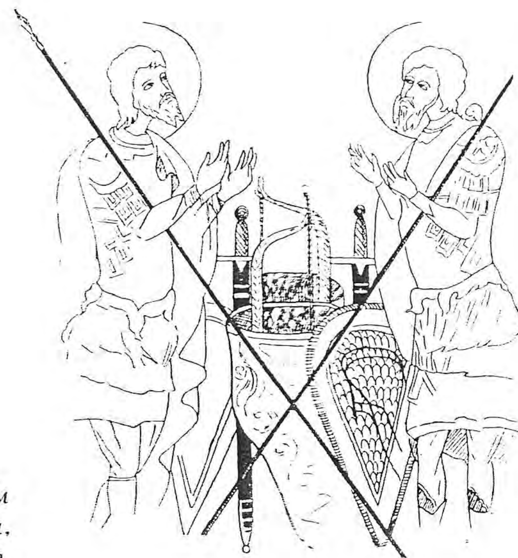


Ратници са опремом и наоружањем, Лесново, око 1346. године.

фантастични описи његових подвига. Поред осталог, по захтеву српског владара, са 400 коњаника–најамника Француза и Немаца одлази у помоћ јерменском краљу, затим опседа један град у Грчкој са 1.200 коњаника, од којих је трећина била добро наоружана, а остали само луком и самострелом. Такође, прославља се у великој бици између Срба и Мађара, где лично напада и рањава непријатељског владара. На крају, после вишегодишње службе српском краљу, одлучује да се врати у завичај са фантастичном зарадом од 80.000 златних флорина.[18]

Са јачањем економских ресурса и владарских прихода, број најамника се у Србији, изгледа, стално повећавао. У знаменитој бици код Велбужда 1330. године у оквиру српске војске дејствовао је и коњички најамнички одред од хиљаду Шпанаца. Цар Стефан Душан давао је предност западним најамницима због њихове опремљености, увежбаности и дисциплине. Заповедник његове телесне гарде, састављене од немачких најамника, био је витез Палман, који је као високи званичник на двору српског владара боравио више од две деценије.[19] Филип де Мезијер бележи 1354. године да цар Стефан има бројне најамнике и да су му у служби били „многи немачки племићи“.[20] Значајну улогу ове најамничке јединице имале су током освајања византијских поседа у Македонији. У запоседнутим важним стратешким утврђењима, попут Верије, Водена, Сервије и других, међу сталним градским посадама налазили су се и немачки одреди.

Цар Стефан Душан имао је, изгледа, током читаве своје владавине телесну гарду коју је сачињавало 300 немачких витезова. Одред ове јачине чини се да је у то време представљао уобичајену владарску пратњу. Подсетимо се да је византијски цар Андроник III дошао у Радолиште 1336. године на састанак са српским краљем само у пратњи личне гарде од 300 људи.[21] Са истим бројем пратилаца, шест година касније, у пролеће 1342. године, цар Јован Кантакузин иде на преговоре са одметнутим српским велможом Хрељом.[22] Ангажовање најамника настављено је и у познијим раздобљима честих сукоба са Турцима, све до слома средњовековне српске државе. У војсци деспота Стефана Лазаревића било је, изгледа, доста најамника из Угарске.[23] Познат као добар војсковођа, он је окупљао искусне младе ратнике. Његов биограф, Константин Филозоф, наводи да су многи јунаци са Запада сматрали за част да их српски деспот произведе за витезове.[24] Прилике су налагале да и Стефанов наследник, деспот Ђурђе, стално држи у приправности велики број плаћених војника. Бројно стање српске војске у његово време било је знатно. У сукобу са Млечанима на Бојани, предводио је силу од око 8.000 коњаника. Деспотов војсковођа, војвода Алтоман, ратовао је у Приморју 1452. године са 12.000 војника, а нешто касније Тома Кантакузин је под својом командом имао чак 25.000 људи, од којих су, по свему судећи, већина били најамници.[25]

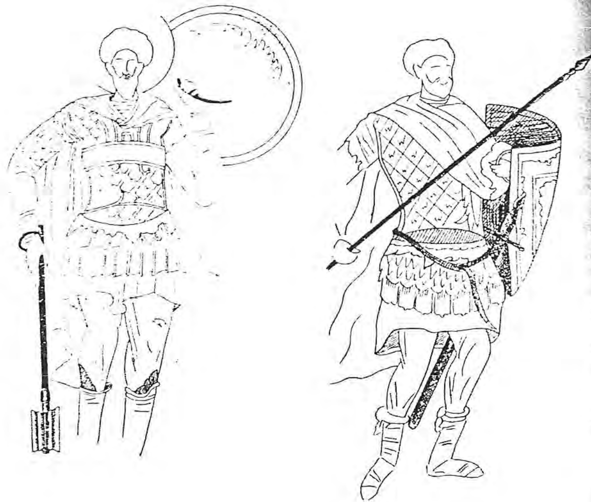


Ратници са опремом и наоружањем, Поганово, крај 14. века.

---

[18] *Историја Срба* II, 113.
[19] G. Škrivanić, „Vojska“, 153.
[20] С. Новаковић, *Војска*, 85.
[21] Кантакузин, 352.
[22] *Исто.*

[23] G. Škrivanić, „Vojska“, 153, нап. 81.
[24] Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, прев. Л. Мирковић, Просвета–СКЗ, Београд 1989, 119 (даље: Константин Филозоф).
[25] *Историја Срба* II, 417.



Ратници са опремом и наоружањем. Пећ, црква Св. Богородице, око 1335.

Веома су оскудни подаци о условима ступања у најамничку службу, а поготово о плати и другим погодбама између уговарача. Међу ретким сведочанствима, сачуван је уговор на основу којег су 1403. године Дубровчани ангажовали педесет најамника из Луштице, са српске територије. Војници, по свему судећи пешаци, морали су бити опремљени оружјем – једни луковима и стрелама, а други мачевима и штитовима. За борбу на страни Републике св. Влаха, требало је да буду награђени са по пет перпера месечно. Уз то, имали су право да задрже четири петине плена и да за сваког заробљеног или убијеног непријатељског војника добију још по десет перпера. Дубровчани су, такође, били обавезни да им замене оштећено оружје, да им обезбеде плаћену лекарску негу, и да их разменом ослободе ако буду заробљени. Нешто касније, у време рата за Конавље, Дубровник је ангажовао сто наоружаних Пољичана са месечном платом од три дуката, или за трећину мањом уз обезбеђену храну.[26]

Време на које су ангажовани најамници било је веома различито. Обично су узимани на краћи временски рок – три до шест месеци, односно у зависности од трајања ратног сукоба. На Западу се сматрало, а тако је свакако било и у српским земљама, да у току године има око двеста ратних дана, од априла

[26] G. Škrivanić, „Vojska", 156–157.

до почетка новембра, па је то био један од чинилаца приликом одређивања времена најамне службе. Међутим, било је ангажовања и на знатно дужи рок, нарочито када су били у питању одреди телесне гарде владара. У вишегодишњој служби код цара Стефана Душана налазио се известан број немачких најамника. У том смислу занимљиво је сведочанство византијског цара Јована Кантакузина да је приликом освајања Верије, у јесен 1350. године, у оквиру српске градске посаде затекао и одред немачких најамника, исти онај који му је седам година раније, у јеку грађанског рата, као помоћ упутио српски владар.[27]

О свакодневици и приватном животу професионалних војника–најамника, ангажованих на дужи рок, готово да и не располажемо поузданим сазнањима. Део њих био је стациониран уз владарски двор, али нема података да су имали породице. Можда им је статус био сличан римским легионарима, који су право заснивања породице стицали тек након завршетка војне службе. Чести ратни походи и дужности за које су били плаћени остављали су им, без сумње, мало слободног времена. У доколици омиљено је, изгледа, било коцкање. Време је прекраћивано игром *мице*, познатој још из античких времена, али сигурно су биле популарне и неке друге, о чему сведоче налази жетона од камена или кости, као и коцкица које се не разликују од наших савремених.[28] У тренуцима опуштања војници су имали прилику да потроше нешто зарађеног новца међу оном врстом женске популације која је увек била верни пратилац војске. Биле су ту и крчме или друга слична места, где се, уз доста пића, на тренутак заборављала сурова свакодневица ратника.

Један занимљив податак омогућава да се наслуте и неке могућности упошљавања најамника у раздобљима мира. Наиме, краљ Стефан Урош II је крајем прве деценије 14. века примио у најамничку службу извесног Мелика са одредом покрштених Турака од 1.000 коњаника и 500 пешака. Одмах након ангажовања одузео им је коње и оружје, а задржао их на плати. Како је забележио византијски историчар Нићифор Григора, „одређено је било да он [Мелик] и његови људи убудуће

[27] Кантакузин, 507.

[28] M. Popović, *Tvrđava Ras*. Arheološki institut, Beograd 1999, 269–270, сл. 235 (даље: M. Popović, *Ras*).

воде приватан живот, осим када рат наметне потребу да један број, који краљ одреди, узме оружје и војује са војском Срба".[29] Овај, могло би се рећи, експеримент српског краља чини се да није успео. Најамници припремани за ратовање нису могли да прихвате изазове мирнодопског живота. После две године организовали су побуну, након које их је већина била побијена.

Логистичка подршка

Поред борачког састава, значајан чинилац у војсци, када се налазила у ратном походу, чинило је и пратеће људство, које се старало о логистичкој подршци. У питању је била опскрба храном и транспорт свих ратних потрепштина – намирница, разних оруђа, резервног оружја и сличног. На основу сачуваних докумената могло би се закључити да су те обавезе према владару и држави извршавали власи, тј. сточарски сталеж становништва. Према мишљењу Стојана Новаковића, заснованом на анализама Светостефанске и Дечанских хрисовуља, овај неборачки састав називан је *ћелаторима*, за разлику од *војника* – ратника.[30] Уз ћелаторе, војску на походу, по правилу, пратили су и трговци, који су, са једне стране, откупљивали плен, а са друге, омогућавали војницима набавку различитих потрепштина. Логистичку подршку били су обавезни да дају и становници области кроз које је пролазила војска у походу. Мештани су били дужни да борцима обезбеде коначиште, воду и храну за стоку. За сиромашна села то је био тежак задатак. Стога је, у циљу заштите становништва, једном одредбом *Законика цара Стефана Душана* било забрањено да у селу где је већ коначила једна јединица, након тога буде стационирана нека друга[31]. Осим тога, војсци је било изричито забрањено пљачкање на територији сопствене државе, што је након прелаза границе био легитиман поступак и уобичајена појава.[32] Но, и поред тога, пролазак војске за локално становништво увек је представљао невољу, што је сажето саопштено у народној изреци „*тешко земљи куда војска прође*".

[29] Григора, 183.
[30] С. Новаковић, *Војска*, 130–134.
[31] *Законик Стефана Душана* (чл. 135), 103.
[32] С. Новаковић, *Војска*, 129.



Ратник са самострелом, Пећ, црква Св. Димитрија, око 1345.

О исхрани војске у походу мало се зна. Осим хлеба од пшенице и ражи, справљана је једна врста тврдих погача, сличних двопеку, која је била погодна за војску у покрету, нарочито током дугих маршева.[33] Јечмени хлеб међу војницима, изгледа, није био омиљен. Осим тога, у исхрани су биле заступљене млечне прерађевине и месо, и то најчешће од оваца и коза.[34] Коришћено је свеже или усољено, приготовљено за дугорочнију употребу.

Грађење и одбрана утврђења

У војној организацији српских земаља у средњем веку утврђења, односно тврђаве, замкови и утврђени градови имали су изузетан значај. Била су то кључна упоришта одбране од којих је зависила судбина одређених области. Чин освајања био је незамислив без заузимања утврђеног града. Јака утврђења и системи фортификација били су гаранција опстанка државе. Освајањем градова запоседала се територија, стицали или гу-

[33] Н. Стјеповић, *н. д.*, 85.
[34] M. Popović, *Ras*, 277–270.

били поседи. У ранијим раздобљима државе Немањића, све до почетка великих освајања на југу, утврђењима није посвећивана посебна пажња. Затечене фортификације углавном су одржаване, и то превасходно у граничним областима. Током 14. века ситуација се битно мења будући да су у посед српског владара дошли бројни византијски градови, које је као тековине освајања требало одбранити,[35] а након тога наступила су тешка времена одбране од турске инвазије. У оваквим околностима обнова старих и изградња нових утврђења имала је пресудан значај. То је условило динамичан развој српске војне архитектуре, која управо у овом раздобљу остварује своја најбоља дела.[36]

Обнова и изградња нових утврђења, тј. *градозиданије*, била је једна од значајних обавеза зависног становништва. *Душановим закоником* било је јасно прописано да становници града или жупе обнављају, а такође и граде нове фортификације на свом подручју.[37] Међутим, у случајевима већих фортификационих радова, у оквиру обавезе градозиданија, сакупљано је становништво из различитих области државе. За доградњу фортификација стратешки важног града Верије било је прикупљено чак 10.000 људи из свих области српске државе.[38] Тако су грађени и нови бедеми Београда у доба деспота Стефана Лазаревића, а највећи подухват те врсте остварен је нешто касније, када је за мање од једне деценије из основа изграђена нова Смедеревска тврђава.[39] Био је то узалудан покушај да се изградњом снажних фортификација заустави турска инвазија и спречи слом државе. За српско становништво обавеза градозиданија, а нарочито изградња Смедерева, представљала је изузетан напор, који се вековима памтио.

Нема поузданих података како је обавеза градозиданија остваривана у пракси. Чини се да су из разних области, из жупа или група села, слати људу са задатком да обаве одређе-

[35] М. Поповић, „Тврђаве у областима српско-византијских сукоба током 14. века", *Новопазарски зборник* 24, 2000, 7–29 (даље: Поповић, „Тврђаве").

[36] М. Поповић, „Утврђења Моравске Србије", *Свети кнез Лазар, споменица о шестој стогодишњици Косовског боја*, Београд 1989, 71–88, (даље: Поповић, „Утврђења Моравске Србије").

[37] *Законик Стефана Душана* (чл. 127), 97.

[38] Кантакузин, 499–508.

[39] М. Поповић, „Утврђења Моравске Србије", 75–77.



Оклопник на коњу. Хрвојев мисал, војводин портрет, око 1403.

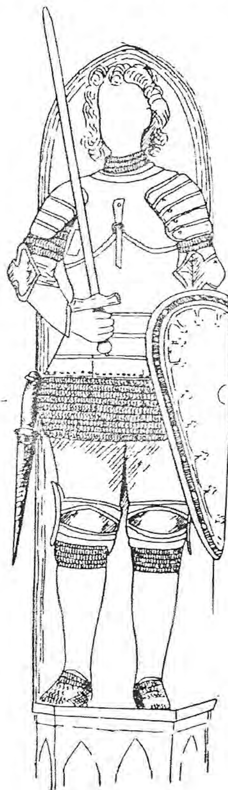
ни део посла, како би то народ рекао, „о *свом руху* и *круху*". На очуваним остацима бедема неких српских градова јасно се уочавају деонице, различите по опусу зидања, које без сумње одсликавају рад одређене скупине људи. Примера ради, према особеној техници грађења једна деоница београдског доњоградског бедема могла би се поуздано приписати групи људи – зидарима из села око Космаја.[40]

Другу битну обавезу у непосредној вези са системом одбране државе чинило је *градобљуденије*, односно чување гра-

[40] M. Popović, *Beogradska tvrđava*, Arheološki institut, Beograd 1982, 84–85.

дова и других утврђења у ратним и мирнодопским условима. То је подразумевало да становници града или околне жупе, као и професионални војници, данонoћно обезбеђују стражу. Они су вршили осматрања, чували градске капије и патролирали дуж шетних стаза бедема, обављајући неку врсту полицијске службе. Ова обавеза долазила је до пуног изражаја у пограничним областима и новоосвојеним градовима, који су били изложени изненадним нападима непријатеља. Међутим, одбрана значајних тврђава и градова није се могла поверити само људима мобилисаним на основу обавезе градобљуденија. Ту су биле стационоране и сталне војне постаје ангажоване у складу са баштинским или пронијарским обавезама, али њихову главнину сачињавали су, изгледа, плаћени војници. Градом, као и околном облашћу, у име владара управљао је кефалија[41]. Он се налазио на челу градске посаде и, поред војних, обављао је и одговарајуће цивилне дужности. У већим утврђеним градовима са развијенијим системом одбране, поред градског, постојао је и „кулски кефалија“, који је управљао средишњим делом утврђења и имао превасходно војне дужности. У време деспота Стефана посадом Београдског замка командовао је „кулски војвода“[42].

Бројно стање посада зависило је од величине и значаја утврђења. Уз војну посаду, у одбрану тврђава укључивали су се и грађани, као и избеглице из околине, које су се склањали у оквире бедема за време ратних сукоба. Када се говори о чисто војном саставу, примера ради ваља рећи да је Велес, средином 13. века, бранио гарнизон од око 500 људи. У градовима протосеваста Хреље, како се посредно може закључити, налазиле су се посаде између 300 и 400 војника. Приликом запоседања Водена цар Јован Кантакузин је затекао само 200 српских бораца, док је у значајнијој Верији било 1.500 војника под командом 30 племића, као и једна чета немачких најамника. У исто време Сервију је успешно бранила посада од 500 људи.[43] Осим бројности бораца, успешна одбрана зависила је, такође, од добре организације и командовања, што најбоље показује управо пример овога града. Пред знатно бројнијом византијском војском српском одбраном командовао је кесар Прељуб, који је држао акропољ. Одбрану нижег најпространијег дела града поверио је самим грађанима, претежно Грцима, са нешто професионалне војске, док је у средњем делу била српска посада и, како би се спречила издаја, породице грађана који су бранили доњу тврђаву. Предњу линију одбране чинили су положаји бранилаца по кућама подграђа, које се налазило изван бедема.[44] Једна од сјајних одбрана, захваљујући максималном залагању свих чланова градске посаде, остварена је на бедемима Београда, приликом турске опсаде 1456. године.



Ратник у оклопу. Орландов стуб у Дубровнику, почетак 15. века.

Опрема ратника

Опрема и наоружање ратника у српским земљама средњег века били су веома разнолики. Поред промена до којих је долазило током времена, услед усавршавања војне вештине, на то су пресудно утицали друштвени статус и имовинско стање сваког борца. Најбољу опрему имали су велможе и елитни одреди владарских најамника, потом имућнија властела, док су мобилисани себри у пешадијским јединицама располагали само елементарним наоружањем.

Посебна пажња посвећивана је заштитној опреми ратника. На глави је ношена кацига, коју су поседовали готово сви борци. Била је различитих облика, калотаста или конусна, рађена у целости од метала или од дебеле коже делимично обло-

[41] *Лексикон ССВ, Кефалија* (М. Благојевић), 292–295.
[42] Константин Филозоф, 126.

[43] М. Поповић, „Тврђаве“, 20–21 (са наведеним изворима).
[44] Кантакузин, 499–506.

жене гвозденим плочицама. У скупљим варијантама, био је то шлем какав су носили оклопници са заштитом за лице и врат. У познијим раздобљима средњег века код нас се појављује и шлем немачког порекла у виду гвозденог шешира – *Eisenhut*, превасходно намењен пешадији. Овај тип шлема користила је и посада смедеревског замка у доба деспота Ђурђа.[45]

За заштиту прсног дела коришћен је такозвани љускасти оклоп од гвоздених плочица на кожној подлози или, знатно чешће, панцирна кошуља сачињена од металних каричица. Она се облачила преко ланене кошуље, а често и крзненог хаљетка. Преко ове заштитне одеће могао се носити кожни прслук и огртач, као вишенаменски део војничке опреме. У богатијим варијантама коришћени су метални делови оклопа за врат, груди, леђа, руке или ратника у целини. Целовити оклопи били су нарочито скупоцени и истицали су се сјајем метала који је на сунцу засењивао очи ратника. Поред заштитног, то је имало и психолошко дејство. У бици код Велбужда велики страх код бугарских војника изазивао је одблесак српског оружја, а слично је било на Косову пољу где су оклопници кнеза Лазара били посебно уочени.[46]

Део заштитне опреме, како пешадије тако и коњице, био је и штит који је по правилу ношен у левој руци, како би десна била слободна за дејствовање мачем, копљем или неким другим ударним оружјем. Коришћени су штитови различитих облика, углавном рађени од дрвета и пресвучени кожом, знатно ређе обложени металом. Било је и штитова рађених „по српском начину“, али није поуздано утврђено како су изгледали.[47]

За блиску борбу ратник је био опремљен мачем – касније улази у употребу и сабља – затим дугим ножем и различитим врстама бојевих палица. Копље је, поред коњаника, користила и лако наоружана пешадија, која је обично била опремљена и бојним секирама. Мач се канијом носио о појасу, припасан уз леви бок, а нож уз десни.

[45] M. Popović, „La résidence du despot Đurad Branković dans le chatelet de la forteresse de Smederevo“, *Balcanoslavica* 7. Prilep 1978, 110.

[46] Н. Стјеповић, *н. д.*, 72.

[47] Г. Шкриванић, *Оружје у средњовековној Србији, Босни и Дубровнику*, САНУ, Београд 1957, 124 (даље: Г. Шкриванић, *Оружје*).


Војска пред битку. Лесново, око 1349.

Наоружање пешадије, као и тврђавских посада, а ређе коњице, обухватало је лук са стрелама. Већ од краја 12. века међу опремом српских ратника налазио се и самострел, као знатно убојитије оружје. Стреле, чији су метални врхови били прилагођени за разне намене, чуване су у тоболцу, који је посебним ременом качен о појас или десно раме, а слично је ношен и лук.

Добар део наоружања и војне опреме израђиван је у српским земљама, али је доста тога и увожено. Тако, на пример, квалитетни мачеви стизали су из немачких радионица, нарочито оних из града Пасауа, који су били обележени заштитним знаком у виду вука. Постоји више сачуваних података о увозу оклопа и другог оружја преко Приморја – из Дубровника, а посебно из Венеције. Тако је 25. маја 1342. године српском краљу одобрена куповина у Млецима 100 оклопа за коњанике и 500 панцира са свим потребним деловима, а седам година касније још 100 оклопа, исто толико панцирних наруквица и, што је посебно занимљиво, 400 штитова израђених „по српском начину“.[48] Оваквих набавки било је све до слома државе и турских освајања.

Трошкови за оружје и војну опрему, посебно ону из увоза, били су знатни. Тако је, на пример, крајем треће деценије 14. века, пар панцирних рукавица од металних каричица коштао три до четири перпера, а слично рађен пар оковратника око осам перпера. У исто време шлем са визиром, млетачке

[48] *Исто*, 175.

производње, могао се набавити за 28 сребрених гроша. Оклоп за коња, судећи према једној поруџбини из 1367. године, имао је цену од око 11 перпера. Херцег Стефан Вукчић Косача, средином 15. века, плаћао је израду комплетног ратничког оклопа осам дуката по комаду.[49] Колико су оклопи били драгоцени види се и из једног ранијег примера када су српском обласном велможи, у чијој се власти налазио Призрен, поклоњена четири оклопа. Наиме, водила се расправа да ли ће тај, за ондашње прилике знатан трошак, платити влада Дубровника, или само призренски дубровачки трговци.[50] На цени су били и неки примерци увозног оружја. Тако је за финији лук са рожином требало платити нешто више од пет перпера, колико је стајао и самострел. Обични лук био је знатно јефтинији. Цењен је само пола перпера по комаду. Није нам познато колико су плаћани немачки мачеви, али они увожени из Дубровника коштали су, 1381. године, сваки три и по перпера.[51] Опрема и наоружање домаће производње вероватно су били јефтинији, али не располажемо поузданим подацима колика им је била вредност.

Духовно војинство

Битан чинилац бојеве готовости средњовековног ратника било је поуздање у Божију помоћ, које је давало моралну снагу на путу ка победи. На стеговима је истицан знак Христовог страдања, а уз војну опрему ношени су и симболи личне побожности, мали напрсни крстови, оловне иконице или ампуле са светим миром.[52] Међу бројним примерима навешћемо само један. Како је забележено, српски заповедник тврђаве Гинекокастро, извесни властелин Вељко, као вид личног поуздања „носио је и светиње у недрима".[53] Веровало се да „...сва људска сила, све мноштво коња и сва ратна опрема не представљају ништа више него рој мрава, ако Бог не помаже".[54] Током оружаних окршаја призивани су у помоћ свети ратници и сам војсковођа небеских сила – архангел Михаило. У јеку пресудних борби да се заустави турско освајање, на почасним местима храмова у слободним моравским областима Србије сликају се ликови војујућих светитеља у пуној ратној спреми. Духовну климу тога времена и надања у безнађу можда најбоље одсликавају речи Јефимијине *Похвале кнезу Лазару*, која молећи позива косовског мученика речима:

„... моли да победитељ Бог победу пода вазљубљеним ти чедима... Сабери збор твојих сабеседника, светих мученика, и са свима помоли се Богу који те је прославио: извести Ђорђа, покрени Димитрија, убеди Теодоре, узми Меркурија и Прокопија, и четрдесет мученика севастијских не остави... Дођи у помоћ нашу, где да си...."[55]

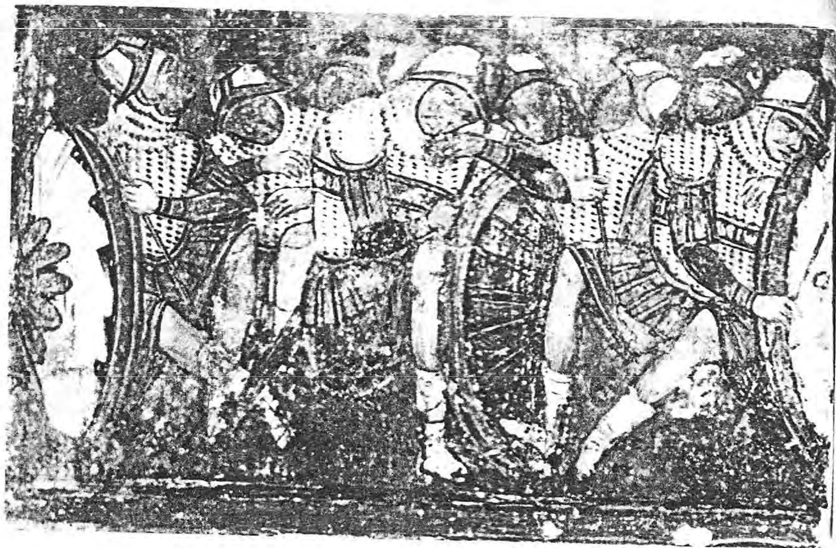
Нажалост, та помоћ Србима ипак није стигла.

Полазак и повратак из рата

Врховни заповедник војске био је владар, који је слободно располагао најамничким јединицама, али одлука о ратном походу доношена је на сабору српске властеле и уз благослов архиепископа. Краљ, касније цар, слао је по гласницима писмени позив за полазак у војску одређујући време прикупљања и *рочиште* – зборно или мобилизацијско место.[56] Обично је за то било потребно око месец дана, али баштинска и пронијарска војска често је каснила. Ратни поход углавном је ограничаван на летње месеце, а борбена дејства су избегавана током зиме.

Ако владар није непосредно учествовао у походу, заповедништво је поверавао великом војводи, коме су се сви морали покоравати као и владару лично.[57] Тако је 1312. године

[49] *Исто*, 181.
[50] Н. Стјеповић, *н. д.*, 72.
[51] Г. Шкриванић, *Оружје*, 181.
[52] M. Popović, *Ras*, 248–250.
[53] Кантакузин, 522.
[54] Григора, 160–161.
[55] *Списи о Косову*, „Похвала светом кнезу Лазару", прир. М. Грковић, Просвета–СКЗ, Београд 1993, 96.
[56] Григорије Цамблак, 79.
[57] С. Новаковић, *Војска*, 64.



Ратници на одмору. Мироносице на гробу Христовом. Милешева, око 1220.

упућена војска од две хиљаде људи, као помоћ византијском цару, којом је командовао велики војвода Новак Гребострек.[58] Нешто касније, када је краљ Стефан Дечански послао Андронику III војску, која се састојала од 12 одреда, заповедништво је поверено Хрељи, „кога су сматрали да је међу племићима први по јунаштву и војном искуству".[59]

Одредима баштинске или пронијарске војске у ратном походу заповедале су војводе, које су биране међу најистакнутијом властелом. Према *Душановом законику*, на њих су била пренета највиша овлашћења, као и надлежности војног судства.[60]

Испред војске у походу ношен је владарев стег, који је имао значење својеврсне инсигније. По угледу на Византију, владареву заставу, на којој се у доба цара Стефана Душана налазио двоглави орао, носио је велики стегоноша. И војне јединице имале су своје стегове по којима су се током битке разликовале. То је условило да се касније под термином стега подразумевала и унутрашња подела војске.[61] Почетак борбе означавао се подизањем заставе, а након битке оне су остављане на чувању код војвода–стегоноша. Ономе војнику који би први истакао заставу на освојеном бедему града следовала је награда. Остало је забележено да је ратник који је истакао византијску заставу на запоседнутом српском граду Водену 1350. године награђен великом сумом од четири литре злата (око 1,2 кг).[62]

Војска у српским земљама, као и у осталим средњовековним државама, била је опремљена и музичким инструментима. Као најстарији помиње се рог, а потом труба и добош. Трубом се, као и све до савременог доба, давао знак за збор, покрет јединица или напад. У војсци деспота Ђурђа поред трубе коришћени су и таламбаси. Константин Филозоф бележи да деспот Стефан, „будући озбиљне нарави", није марио за музику, али је заповедио да борбене јединице имају „толико музике за рат да се нађе".[63]

Овом приликом неће бити речи о биткама, војној тактици и стратегији или опсади градова. Задржаћемо се само на покушају да осветлимо судбину војника после окончаног окршаја. На бојном пољу, након пљачке наоружања и опреме, остало је да се мртви покопају, а рањени покупе. Свима, којима се могло помоћи, приступали су видари – пратиоци сваке војске на ратном походу. О њиховој делатности не зна се много. Лечили су травама и мелемима, а поседовали су и инструменте за одређене хируршке захвате. Међу њима посебно су били значајни они за вађење металних врхова стрела.[64]

Међу преживелима од побеђене војске заробљавани су само заповедници. Остали ратници, који су се предали без отпора, пуштани су. О томе савременик, Нићифор Григора, каже: „Постоји наиме од старине обичај, преношен потомцима и непрекидно поштован, не само код Ромеја и Тесалаца, већ и код Срба и Бугара, да се у међусобном рату људи не заробља-

[58] Данило, 139; Григора, 187.
[59] Кантакузин, 321.
[60] *Законик Стефана Душана* (чл. 129), 98.
[61] С. Новаковић, *Војска*, 64.
[62] Кантакузин, 511.
[63] Константин Филозоф, 100.
[64] M. Popović, *Ras*, 269–270.



Ратници на одмору. Мироносице на гробу Христовом. Грачаница, око 1321.

вају нити убијају ван битке, већ им се само отимају ствари. Тај обичај бејаше заснован на истоветности вере."[65]

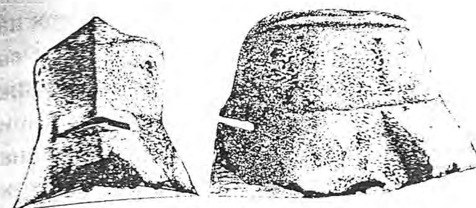
Из успешно окончаног рата победнички војници су се, по правилу, враћали са пленом. Према одредбама *Душановоī законика*, опљачкано у непријатељској земљи морало се показати цару или војводи, али је било дозвољено да се са неспорним пленом, значи оним који не потиче из цареве земље, слободно располаже.[66] И, на крају, по доласку кући демобилисани ратник, био он властелин или војник, имао је право на три недеље одмора. У том року био је ослобођен чак и да се одазивао на судски позив.[67]

У немирним временима борбе за опстанак пред турском инвазијом, главни терет ратовања прелази на најамничке трупе. Војни позив тако све више постаје професија на коју се троше огромни државни ресурси. Међутим, ни целокупно становништво није остало поштеђено војне обавезе. Чести ратови, праћени пљачкашким походима, који су обележили деценије уочи коначних турских освајања српских земаља, пред сваког појединца постављали су проблем опстанка. Руковање оружјем

[65] Григора, 163.

[66] *Законик Сшефана Душана*, 225–226.

[67] *Исшо*, (чл. 61), 51.



Шлем йосаде смедеревскоī замка, око 1450. īодине.

у тим временима било је услов преживљавања. Ратовање, као и сталне припреме за одбрану, испуњавале су добар део свакодневице, не само владара и властеле већ и широког слоја становништва. Након неуспелих напора да се спречи слом државе, а потом и успостављања туркократије, војни чинилац међу покореним становништвом губи готово у потпуности свој некадашњи значај. Нови видови ангажовања у оквирима османског уређења за српску средину представљали су појаву страну наслеђу претходних столећа.

СРЕДЊОВЕКОВНА СВЕТКОВИНА ИЗМЕЂУ ПРИВАТНОГ И ЈАВНОГ

У средњем веку, као и у другим историјским периодима, ни простор ни време у којима се одвијао свакодневни живот нису били јединствене и хомогене категорије. Антропологи су одавно уочили да време и простор немају истоветан значај, нити су без прекида, јер свака култура ствара своје границе унутар простора и времена. Подела времена и простора на свето и профано једна је од основних подела, независно од тога која је култура појединачно у питању. Свето време је време празника, посебно време у односу на оно профано, на време свакидашњице које је лишено религијског значења[1]. Дане свакодневице смењивали су празнични дани, док је основна људска активност у простору и времену била обележена сталним прелажењем граница између светог и профаног, приватног и јавног: од куће ка улици, тргу, цркви, њиви итд. Намера овог рада је да укаже, на основу анализе расположиве изворне грађе, на који начин и како је концептуализован јавни, а како приватни простор у време празника и светковине у средњовековној Србији, имајући при том у виду да се не може говорити о једном, већ о два основна концепта: један који је заступала писмена елита и други који је био саставни део народне традиције и обичајне праксе.

Основни сачувани извори на којима се рад заснива јесу првенствено извори црквене провенијенције, односно трагови које је оставила писмена мањина. Иако произашли из круга клира, извори су различити по свом пореклу, настанку и значају. То су *Номоканон св. Саве*,[2] *Епитимијни номоканон*,[3] краћи епитимијни текстови, затим житија светих, празнична слова, беседе и похвале, поучења итд. У њима се открива настојање Цркве да своја схватања и своје ставове пренесе свим друштвеним групама лаичког света које је сматрала за своју паству, односно оној огромној већини неписмених коју је Арон Гуревич назвао „ћутећа већина".[4] Приликом тог сусрета углавном се чује једна страна. Основни вид те комуникације био је двојак: јавни, путем проповеди свештеника после празничне литургије, или путем ликовних представа црквеног сликарства; и тајни, који се, пре свега, огледао у исповести верника. Међутим, и приликом те исповести, ми не чујемо речи оног ко се исповеда, већ само глас духовника, и то посредством упитника који је чинио део *Чина исповести*, или преко *Епитимијног номоканона* и мањих епитимијних састава у којима су уз преступ, биле пописане и црквене казне.[5]

Према Речнику Матице српске, појам *светковина* у савременом језику означава, како „празник и благдан" тако и са̂м чин прослављања празника. Према истом Речнику, *јавно* означава отворено, не скривено, оно што је пред скупом људи,

---

[1] М. Елијаде, *Свето и профано*, Замак културе, Врњачка Бања 1980. Осврт на светковину из антрополошког угла у: J. Đorđević , „Mnoštvo lica svetkovine", *Praznici, svetkovine, rituali*, Kultura 73–74–75, Beograd 1986, 9–32; J. Đorđević, *Političke svetkovine i rituali*, Beograd 1997, 11–73.

[2] *Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262. године*, фототипија, прир. Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац 1991.

[3] Реч је о *Епитимијном номоканону* преведеном са грчког на словенски језик најкасније крајем 14. века (од када су сачувани најстарији бугарски рукописи), који је био у широкој употреби у православном словенском свету до краја 17. века. Преведен је и на румунски језик 1640. године. Пошто је у Русији ауторство овог црквеноправног зборника грешком приписивано познатом византијском канонисти Јовану Зонари, у науци је познат као *Псеудо-Зонарин номоканон* – в. А. С. Павлов, *Номоканонъ при большомъ требникѣ. Его исторія и тексты, грецескій и славянскій, съ объяснительными и критическими примѣцаніями*, Москва 1897², 40–43. У овом раду користио сам рукопис српске рецензије из 15. века, у којем је *Епитимијни номоканон* преписан уз требник. Данас се чува у Архиву Бугарске академије наука (БАН), бр. 53. (Овом приликом желим да се захвалим колегама и особљу Архива БАН у Софији, Бугарска, на њиховој предусретљивости током мојих истраживања у њиховом граду.)

[4] А. Я. Гуревиц, *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.

[5] Уп. А. Алмазовъ, *Тайная исповѣдь въ православной восточной церкви I–III*, Одесса 1894.

пред свима приказано, што није тајно, заправо све оно што није *приватно*. Супротно јавном, налази се *приватно*, оно што је лично, поверљиво, што припада кући, односно оно што није јавно, већ затворено и недруштвено. У српским средњовековним изворима опозиција јавно – приватно, како је изражена у савременом језику, има свој еквивалент у јавно (**ꙗвьно**) – тајно (**таино**). Међутим, основно значење појмова *јавно* и *приватно* води порекло од латинских термина *publicus* и *privatus*, дефинисаних још у старом Риму, чија се основна значења, према Жоржу Дибију, нису мењала до наших дана, па ни током средњега века. Међутим, када је реч о средњем веку, Диби напомиње и следеће:

> „На свим спратовима друштвене грађевине трајно, дакле, опстаје разликовање између онога што је јавно и онога што није јавно, али уз стално преклапање између ове две области. То међусобно прожимање чини врло релативним појам приватног живота у феудалном добу“[6].

Свето и јавно обележје празника

У свом основном значењу, појам светковина, изведена из појма *свет*, указује на празник као на време које је квалитативно другачије у односу на свакидашњицу[7]. У старословенским текстовима и оним писаним касније на националним рецензијама, у употреби су били појмови *празник* и *тржаство*. Реч празник проистекла је из појма *празан*, што значи и беспослен, односно означава време када је човек „празан“ од рада, у намери да се означи нерадан дан. Са друге стране, реч тржаство је настала као калк грчке речи πανήγυρις и у свом основном значењу упућује на простор, трг и окупљање на тргу[8]. Били су то појмови у којима је садржано основно обележје другачијег времена. Оно је претпостављало прекид обављања свакодневних послова и јавно окупљање људи. Место празничних окупљања у почетку је био трг, како и само име каже, да би у хришћанском друштву преовладао значај цркве као светог места. Према томе, насупрот времену свакодневице, које је у средњовековним изворима називано „прости дани“ (**вь простыѥ дьни**)[9], време празника и светковине јесте свето, обележено атрибутима као „свети дан“ (**свети дьнь**)[10], „часни дан“ (**вь чьстныхь дьнехь**)[11], или „чудан и преславан“ (**чюднїи и прѣславньıи**)[12] и „свети и велики празник“ (**свѣтломоу же и великомоу празникоу**)[13] итд. Тако се у појмовима *светковина* и *тржаство* огледа сегментација времена, изражена дихотомијом свето–профано, док су у простору постављене јасне границе између светог и профаног, истицањем светости цркве и њеног непосредног окружења.

Људи средњег века славили су празнике који су били значајни за његов приватан живот, породицу и заједницу којој је припадао. Основни празници у средњовековној Европи били су хришћански празници, организовани на нивоу седмичног и годишњег циклуса. Свака заједница била је обавезна да слави недељу, Дан Господњи, као празник седмице, а на нивоу годишњег циклуса, Господње и Богородичине празнике, Св. Стефана, Св. Јована Крститеља, празник Св. Апостола итд. На локалном нивоу, био је важан празник светитеља коме је црква била посвећена, а који се уједно сматрао заштитником заједнице. У ширим друштвеним оквирима, када је реч о прослави светитеља, издвајају се светковине организоване поводом преноса

---

[6] *Историја приватног живота II: Од феудалне Европе до ренесансе*, приредили Ф. Аријес, Ж. Диби, Клио, Београд 2001, 41.

[7] P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III*, JAZU, Zagreb 1973, 370. Слично је са појмом *светац* који означава не само светитеља већ и празник посвећен светитељу, *Исто*.

[8] Г. П. Цыганенко, *Этимологический словарь русского языка*, Киев 1989^{2}, 324.

[9] *Хиландарски типик, Рукопис CHIL AS 156*. фототипско издање, прир. Д. Богдановић, Београд 1995, 22.

[10] Из рукописа 14. века писаног српском редакцијом, који се чува у Бечу: F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*, Scientia Verlag Aalen, Wien 1977^{2}, 833.

[11] *Законоправило или Номоканон*, л. 123а.

[12] Златоструј цветни, Универзитетска библиотека (УБ) Ћоровић, бр. 29, кр. XIV века, л. 64б. О рукопису, в. Д. Богдановић. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, САНУ, Београд 1982, 43.

[13] *Живот Светога Саве написао Доментијан (= Теодосије)*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1860, 199 (даље: Доментијан); Теодосије, *Живот Светог Саве*, у: *Старе српске биографије*, прев. М. Башић, СКЗ, Београд 1924, 236 (даље: Теодосије).

(транслација) моштију. Реч је о појединачним празницима, организованим у посебним приликама, који су били од династичког и опште државног значаја.[14]

Посебно су значајне светковине и празници организовани поводом различитих фаза животног циклуса појединца, као што су рођење, крштење, женидба или удаја. Ови празници, којима су обележаване основне етапе прелаза из једног у други друштвени статус појединца, у средњем веку припадали су јавном, тим пре што су у хришћанском друштву крштење и венчање сматрани за свете тајне које нису биле искључиво ствар појединца или уже групе људи. Приликом крштења одлазило се у цркву која је припадала јавном, приликом женидбе и удаје обавезно је било венчање, које се опет обављало у цркви[15]. Са становишта Цркве ниједан празник није смео бити тајан, сакривен, па су, према црквеним канонима, и приватни празници, као што су венчање и свадба, морали бити јавни. Основни елементи те јавности и светости били су свештеник и кум, без којих се хришћанска сакрална церемонија није могла обавити. Међутим, свети, црквени чин, као што је на пример венчање, захтевао је присуство и оне друге, „не-свете“ јавности, обично означене као „људи“: „Нико тајно да се не венчава, већ пред мноштвом људи“[16].

Ако се радило о појединцима и породицама од угледа и моћи, целокупна заједница је прослављала њихове породичне празнике. Архиепископ Данило II је приликом рођења принца Драгутина, наследника краља Уроша I, написао: „Многи се обрадоваше због његова рођења, и уједно се обрадоваше све државе отачаства овога великога краља Уроша“.[17] Са друге стране, постојали су тзв. забрањени празници којима се званична Црква противила, називајући их „паганским“, „јелинским“, „јеретичким“ или „варварским“ и „заклопитим“. Занимљиво је осврнути се на појам „заклопити празници“ који би, према свом називу (заклопит значи „закључан“ или „затворен“), указивао на тајност извесних празника. Назив је сачуван у једној црквеној забрани која гласи: „И заклопитих празника да нема, јер нису благословени од светих отаца“.[18] Такви празници, које је одбацивала и забрањивала званична Црква, а самим тим је је одбацивала и забрањивала званична Црква, а самим тим нису имали друштвени легитимитет, били су потиснути у област затвореног и приватног. Могли су се упражњавати и јавно, унутар заједнице која их је прихватала, али далеко од очију званичних институција Цркве[19].

Два концепта прослављања празника

Важност празника у религиозном и друштвеном концепту средњовековне Србије показивала се на више начина. Основни концепт празника као времена светог и другачијег од свакодневице изражавао се кроз представу о свечаном и узвишеном. У области писане речи појам свечаности истицао се у

[14] Д. Поповић, „Српска владарска translatio као тријумфални adventus“, *Трећа југословенска конференција византолога*, Крушевац 10–13. мај 2000, Београд–Крушевац 2002, 189–205; *Лексикон ССВ*, Пренос моштију, (Р. Михаљчић), 579–580.

[15] „Ниједна свадба да се не учини без венчања, а ако се учини без благослова и упита цркве, такви да се разлуче“, трећи члан *Душановог законика*, у којем се прави јасна разлика између свадбе и венчања. – в. Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354, изд. и прев.*, Београд 1960, 90.

[16] **Никтоже вь таинѣ да не вѣнчаѥть се, нь при множаиших људех.** *Законоправило или Номоканон*, л. 272б, из Градског закона (Прохирон), грана 4, гл. 27; уп. Н. Дучић, *Крмчија Морачка: Опис рукописа – Фотијеви предговори – Градски закон*, *Гласник СУД*, II од., књ. 8, Београд 1877, 42.

[17] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прев. Л. Мирковић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 6, Београд 1988, 51 (даље: Данило).

[18] **И заклопитїих праздныке да нѣст, понеже светыими wт(ь)ци нѣст благословенно**, А. Соловјев, „Српска црквена правила из XIV века“, *Гласник СНД*, књ. XIV, д.н. 8 (1934), 37. Реч је о зборнику црквених правила који је настао у време законодавне делатности цара Душана, како је закључио Александар Соловјев на основу унутрашње анализе текста (*Исто*, 41).

[19] Читаво једно поглавље посветио сам овој проблематици у: С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века* (књига у припреми за штампу). Реч је о појави која је произашла из преклапања хришћанских и сезонских празника; порекло ових других лежи у претхришћанском веровању аграрног друштва, уп. *Medieval Folklore. An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs, vol. I–II*, editors C. Lindahl, J. McNamara, J. Lindow, ABC-Clio, Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England, 2000, s.v. Festivals and Celebratios; sv. Pesants: Festive and Ritual Folklife. Пошто је реч о сложеној проблематици, аспект „забрањених празника“ није у овом раду узет у разматрање.

различитим књижевним родовима: *житијима*, *службама*, *похвалама*, *словима*, *беседама* итд. Такве врсте књижевних састава представљале су византијско наслеђе у словенском свету, које је путем превода дало подстрек и за развој националних књижевности Јужних и Источних Словена[20]. Њих у основи одликује литерарно и уопштено казивање о празнику који се одређеног дана слави, о његовом смислу и значењу које треба да има за поштоваоце. У сви тим текстовима два основна елемента обележавају свечаност празничног дана. То су, „сабирање света“ које је делило исте емоционалне садржаје, односно друго обележје празничног времена, „радост и весеље“. Јавно показивање радосних емоција, уз часну одећу на празничном скупу, било је један од основних елемената светковине.[21]

У поменутим врстама књижевних састава снажно је изражена дихотомија свето/профано, која се у начину прослављања празника представила кроз дихотомију духовно/телесно. Целокупна и свепрожимајућа празнична радост и весеље јесте само, и једино, у области духовног. Телесно остаје у сфери профаног, пошто је истиснуто из времена светковине и светог. Тако, писац Теодосије (13. век) у својој *Похвали св. Симеону и св. Сави* супротставља духовни принцип телесној одлици празничне радости: „пре плотске духовну вам припремам трпезу“[22], док Димитрије Кантакузин у *Похвали св. Димитрију* позива окупљене: „празнујмо светло, празнујмо у весељу, духом радујући се“[23]. У *Житију Јована Рилског* за Димитрија Кантакузина (15. век) таква радост добија есхатолошки значај:

> „Овде, у овом кратком и брзопролазном животу живите без бола и богоугодно, увек празнујући у весељу празнике светих, а не у јелу, пијанству и распрама, као робови утробе и трбуха. То је безбожнички, Богу и светима туђе. Живите у молитвама, појању и чистоти, као што је Богу и светима мило, и тамошња ћете добра вечно наследити, крај Христа са светима“[24].

[20] Уп. Д. Богдановић, „Стара српска библиотека“, у: *Студије из српске средњовековне књижевности*, прир. Т. Суботин-Голубовић, СКЗ, Београд 1997, 5–80.

[21] С. Бојанин, „Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији“, *Годишњак за друштвену историју* VIII/3 (2001), 186–188.

[22] Теодосије, *Похвала светом Симеону и светом Сави*, у: *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, прир. и прев. Т. Јовановић, Београд–Крушевац 2000, 32.

[23] Димитрије Кантакузин, *Похвала светом Димитрију Солунском*, у: *Исто*,151.

Празници су неодвојиви од земаљског живота верника, живота „кратког и брзопролазног“, каже писац, стога као залог вечном спасењу јесте духовна радост и весеље, а не она која произлази из „плотске“ трпезе пуне хране и пића, и као таква сасвим „туђа Богу и светима“. Путем реторског и свечаног стила празничних слова, беседа, похвала и њима сличних књижевних састава супротстављала су се два посве различита начина истицања празничне радости и два различита начина светковања празника, у намери да се они међусобно разграниче и издвоје, а са намером да се укаже на она пожељна. У одломку из словенског превода ускршње беседе св. Јована Златоустог празнични дан јесте дан радости и весеља. Али оно што вернике тога дана треба да подстакне на празнично весеље и радост није одлазак, у крчму, каже светац, већ у „храм мученика“; није одавање пијанству, „жидовским“ играма или играма по трговима, већ умерено и „апостолско“ понашање и светковање уз „појање“ по кућама[25]. Свето време празника могло је бити испуњено двема посве супротним светковинама које су се одржавале на различитим местима. У складу са тим, празнична радост и весеље су, како се у беседи упозорава, сасвим другачије вредновани.

Међутим, у појединим књижевним врстама које су исто тако произашле из пера црквене писмене елите, „телесно“ није сасвим потиснуто. У том погледу треба издвојити житија српских владара и црквених архијереја, једну од најзначајнијих књижевних врста српског оригиналног стваралаштва. У њима се концепт светковине (било оне из хришћанског календара, било оне поводом промене друштвеног статуса личности коме је житије посвећено, као што су крунисање или увођење у црквене чинове) исказивао синтагмом „духовно“ и „телесно“:

[24] *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1993, 96.

[25] Златоуст цветни, препис српске редакције из 1395–1400. године, Дечани, бр. 85, л. 243а–243б (НБС А 4548).

„двоструко веселећи се, духовно и телесно“ (Доментијан, 13. век), или „духовно и телесно утешивши све оне који су дошли на ово празновање“ (архиепископ Данило II, половина 14. века)[26] у којој оба принципа нису међусобно супротстављена. Тим поводом срећемо помен „гозбе“, „пира“ или „трпезе телесне“, којима су средњовековни аутори желели да истакну јавно и друштвено обележје празника који је обележен „телесним“, исто онако као што појмовима „црквено појање“, „певање псалама“ или окупљање у цркви на литургији, истичу његову „духовну“ и верску страну. Могло би се рећи да је у српским житијима израз „духовно и телесно“ представљао опште место у опису једног празника. Такође, из наведених примера видимо да су, у зависности од врсте књижевног дела, категорије духовно и телесно могле имати сасвим другачију вредност, чак и када је био у питању исти писац. За разлику од *Похвале св. Симеону и св. Саве*, Теодосије у *Житију св. Саве* ова два принципа не представља као супротне, већ као комплементарне категорије. Поводом посвећења св. Саве у архимандритски чин од стране солунског митрополита Константина Месопотамита, Теодосије каже: „И кад изиђоше из цркве, бише учесници и телесне трпезе као и страшне и свете“.[27] Модел „двоструког“ прослављања празника присутан је кроз цело *Житије*. Поводом увођења Стефана, сина Немањиног, у достојанство великог жупана у Цркви св. Петра и Павла или касније поводом његовог крунисања краљевском круном у Жичи, духовни и телесни облик празновања нашли су, у оквиру празника, равноправно своје место: „А кад су изашли из цркве, сјајне и богате трпезе биле су постављене“[28], односно „А када изађоше из цркве, сви седоше за трпезе. Учинише пир врло велики архиепископ и краљ“.[29] Исто тако, равноправност духовног и телесног принципа огледа се у Теодосијевом излагању врлина краља Стефана Првовенчаног, у којима се препознаје слика идеалног мирјанина (световњака) и владара:

[26] Доментијан, 116; Данило, 94.
[27] Теодосије, 140.
[28] *Исто*, 108–109.
[29] *Исто*, 193.

„... јер када сеђаше у челу трпезе, весељаше благороднике бубњевима и гуслама као што је обичај самодршца, а када је опет стајао напред на молитви у цркви, многим узбуђењем и громогласним плачем окропљаваше земљу“[30].

Сакрални призори и молитве, као што су света литургија и друге свете радње и чинови, захтевали су посебан, сакрални простор. Обично је то био храм – „црква јесте молитвиште, место свето“, читамо у једном зборнику српске рецензије са краја 15. века[31]. Са друге стране, са становишта



Представа забављача, музичара и глумаца. Ругање Христу, манастир Старо Нагоричино, око 1318. године.

[30] *Исто*, 176.
[31] А. И. Яцимирскій, *Описаніе южно-славянскихъ и русскихъ рукописей заграницныхъ библіотекъ, томъ I: Вѣна – Берлинъ – Дрезденъ – Лейпцигъ – Мюнхенъ – Прага – Любляна, у Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Акад. Наук.*, томъ XCVIII, Петроградъ 1921, 188.

званичне Цркве, световни, лаички облици прослављања припадали су профаном месту, тргу, улици, шуми, позоришту, игришту или игралишту, „потецишту“ (тркалишту), крчми и кући, и као такви били су део обичног, световног времена. Према званичном ставу Цркве, та два принципа у области простора и времена нису се смела поклапати, ни преплитати.

У преводима великих правних књига, као што су *Номоканон* (*Законоправило* или *Крмчија*) *св. Саве* (почетак 13. века) и *Синтагмат Матије Властара* (око средине 14. века), изнети су званични ставови духовне и световне елите о начину прослављања хришћанских празника, које је требало превасходно прославити у цркви: „Лепо јесте да се у светле дане хришћани сабирају у цркви“, у којој се празник прославља уз „псалме, пенија и духовне песме“[32]. У једној од верзија *Правила (Заповеди) св. Петра и Павла*[33] којом отпочиње *Епитимијни номоканон*, приручна књига намењена духовнику, саветује се читавој заједници да се празник окупи у цркви, ради молитве и свете литургије:

> къ цр(ь)к(ь)ви прибегати вьсемь мѹжемь съ женами и дѣт҆ми своими и въ нки сь страхом҇ Б(о)жїемь и вьниманїемь прѣдбдѣвати молеще се дажи ѹтра нед(ѣ)ли. ѿпѹстив҆ши с(ве)теи литѹргїи и тако вь домы свое ѿходїтїи и почивати до ѹтрїа.[34]

> „ка цркви да прибегну сви мушкарци са женама и децом својом и у њој да бдију са пажњом и страхом Божјим, молећи се све до недељу ујутро, и после отпуста свете литургије да оду у домове своје и да тамо почивају до јутра (другога дана)“.

Побожни начин празновања препоручивао је одлазак у цркву, „бдење“ и молитву у складу са црквеним часовима и присуство на светој литургији, док је други део дана требало провести код куће, исказујући тиме поштовање достојно празничном времену. Међутим, на практичном плану постојале су другачије врсте окупљања које поменути црквено-правни извори углавном осуђују. Као што у својој беседи св. Јован Златоусти позива верне да по кућама певају пенија уместо што на трговима играју, у *Правилима (Заповеди) св. Петра и Павла* осуђује се празновање „уз тимпане, свирале, неумесно пировање („козлогласованије“) и опијање“[35]. Сличне осуде се понављају у *Светосавском номоканону*: „није достојно у часне дане организовати позоришта, коњске трке ни нека друга игришта“[36], или не доликује такође, званицама да на гозби плешу и пљескају или да се на гозбу позивају глумци (забављачи).[37] Према званичним ставовима Цркве хришћански празник био је сасвим супротан пиру, „козлогласованију“, опијању, игри, позоришту, пљескању и плесању и програму разноврсних забављача[38], стога је требало да верници остатак празничног дана проведу у кући. Овакви видови светковања празника у номоканонским књигама су неретко окарактерисани као: „јелинска пировања“ (єлиньскаꙗ пированиꙗ)[39].

Јавни простор празника: црква и трг

Празник се обавезно морао прослављати. Требало је напустити кућу, простор приватног и профаног и упутити се ка цркви, простору јавном и светом. Окупљање у цркви ради молитве Богу била је једина призната активност током празнич-

---

[32] вь свѣтлыѥ д(ь)ни лѣпо ѥсть вь цр(ь)кви сьбирати се кр(ь)стиꙗномь, *Законоправило или Номоканон*, л. 122б-123а, вь псалмѣхь и пѣнихь и пѣснехь доуховныхь празновати, *Матије Властара Синтагмат*, 450.

[33] *Правила св. Петра и Павла* налазе се у VIII књизи *Апостолских установа*. Али, за разлику од *Апостолских 85 правила*, према одлуци Трулског сабора немају официјелну важност – в. Н. Милаш, *Православно црквено право*, Београд 1926, 89. Међутим, како овај састав представља кратку листу главних хришћанских празника на нивоу седмичног и годишњег циклуса, релативно је рано био преведен на старословенски језик (налази се, на пример, у Святославовом изборнику из 1073. године, *Изборникъ великого князя Святослава Ярославича 1073. года*, Петербург 1880), а уврштен је и у *Светосавски номоканон*. Једном од верзија овог састава обично почиње и словенски превод *Епитимијног номоканона*.

[34] *Епитимијни номоканон*, АБАН, бр. 53, л. 101б, в. нап. 3.

[35] *Исто*, л. 103б. О појму „козлогласованије“, в. С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији*.

[36] *Законоправило или Номоканон*, л. 123а.

[37] *Исто*, л. 95б.

[38] О средњовековном глумцу као универзалном забављачу, в. С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији*.

[39] *Законоправило или Номоканон*, л. 122б.

ног времена. У *Правилима (Заповеди) св. Петра и Павла* позивали су се у цркву „сви људи са својим женама и децом" да прославе недељни дан и било који други хришћански празник. *Светосавски номоканон* садржи трулско 80. правило које оправда само два изостанка са недељне литургије без већег разлога или нужде[40]. Једна од основних обавеза парохијског свештеника била је да у време празника окупља људе у цркви („попови, окупљајте људе у цркву"), али и да мотри на оне који не долазе редовно у цркву. „У све празнике гледајте, ви попови, ко долази а ко не долази у цркву, да ли због болести или због немара" заповеда се у *Епитимијином номоканону*[41].

Уопште говорећи, локална заједница је са једне стране прихватала одређене моделе понашања на које ју је подстицао свештеник, али је била и вођена другачијим моделима који су, неретко, били супротни већ и нетрпељиви према строгом аскетском учењу Цркве. Заправо, она је исто тако осуђивала свако избегавање изласка у јавни простор, не само да је реч о окупљању у цркви, већ и о учествовању у различитим облицима забавног и световног карактера. У *Житију св. Петра Коришког* Теодосије прича како је будући светац од ране младости наилазио на неразумевање средине у којој је живео, јер је избегавао да учествује у различитим облицима забавног: „Често, како то световни људи воле, вршњаци његови на игралишта и позоришта исхођени покушаваху да и њега силом са собом поведу..." Пошто је он то одбијао, прозвали су га, „са подсмехом", *сухојевац*. Чак су младом Петру и родитељи приговарали: „Бруко породице и срамото наша, зашто са друштвом радовати се не изиђеш, него свагда ћутиш и безгласан као да си у жалости за киме ходиш?"[42]

[40] Трећи изостанак повлачио је губитак свештеничког чина, ако је у питању свештено лице, или отлучење од цркве ако је било посреди световно лице (*Исто*, л. 156б).

[41] **събираите попове люд(и) въ цр(ь)ковь въсе праз(дь)никы глѣдаите ви поповѣ кто приходить или не приходить въ цр(ь)ковь, болѣзни ради или небрѣженїа рад(и)**, Архив БАН, бр. 53, л. 159б. Уз ову заповед, на белини, написано је „зри" (од глагола зрети, гледати) формула којом се читалац обично упозорава на важност одређене поруке у тексту – уп. Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990², s.v. Зри.

[42] Теодосије, *Житија*, прев. Л. Мирковић и Д. Богдановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 5/1, Просвета–СКЗ, Београд 1988, 267–268.

„Не приличи од Божјег дома општи дом чинити": вишенаменски простор цркве и њеног дворишта

Средњовековна светковина је подразумевала међусобно прожимање два различита и супротстављена пола празничног понашања, оног које је прописивала званична Црква и оног традиционалног, што се сматрало уобичајеним током празника: црква је као свети и јавни простор могла бити место за јавно испољавање не само оне „духовне", већ и „телесне радости". Међутим, српска средњовековна црква строго се противила овом преплитању, позивајући се на универзалне традиције хришћанске цркве, које су биле успостављене на васељенским и месним саборима. Читава једна „грана" *Номоканона св. Саве* посвећена тој проблематици носи наслов: „О томе како не треба трпезе стављати у цркве и јести унутра"[43]. Заправо, на практичном плану, постојала су два основна проблема са којима се суочавала Црква у време празника:

1. организовање гозбе и пира у цркви: „Пирови да се у црквама не организују, ни столови да се постављају" (**пирове вь црькьвахь не творет' се, ни трапезы не поставлають' се**)[44].
2. организовање крчме у притвору и порти цркве: „У свештеном притвору крчму не поставити" (**вь свещенѣмь притворѣ крьч'мница да не сьставить се**)[45].

Гозба и панађур представљали су два основна облика „телесног" светковања хришћанског празника. Амбијент празничне гозбе и панађура подразумевао је, уз основне активности које су их обележавале, и друге различите облике забаве окупљеног света, као што су плес, песма, организовање такмичарских игара или игара на срећу – заправо све оно што је оку-

[43] **О томь гако не подобакть трапезы ставити вь црьковахь ни гасти вьноутрь**, *Законоправило или Номоканон*, л. 28а.

[44] *Исто*, л. 155б: почетак трулског 74. правила.

[45] *Исто*, л. 156а: почетак трулског 76. правила. У оба ова правила за прекршиоце је прописана казна отлучења од хришћанске заједнице.

пљени свет привлачило и побуђивало његову пажњу у времену и простору светковине. Правила званичне номоканонске књиге утицала су, као што је речено, на обликовање других, мањих правних текстова, као што су епитимијни саставиц, односно „номоканунаци", краћи зборници црквених правила и забрана, који су се преписивали при требнику, једној од основних књига у свакидашњој пастирској употреби. Избор забрана и поука у овим црквеноправним споменицима произлазио је из свакодневног живота, одражавајући актуелне проблеме са којима се Црква на практичном плану суочавала. У једном значајном епитимијном тексту за који се претпоставља да је настао у првој половини 13. века, у време светосавске организације цркве[46], једна већа целина посвећена је светковини организованој поводом помена светом или умрлом[47]. Пошто је гозба била основни облик прослављања овог типа светковине, она је у извору засебно и обрађена. Његова основна порука упућена парохијским свештеницима и верницима јесте да се светковина не сме организовати у непосредном окружењу цркве, већ у домовима оних који празнују:

[46] Реч је о епитимијном тексту који је објавио Ватрослав Јагић („Sitna gradja za crkveno pravo", *Starine JAZU VI*, 1874, 147–151). Реч је о црквено-правном споменику који се готово редовно налази у најстарије сачуваним требникцима од 14. до 16. века (С. Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији*). Претпоставку о времену могућег настанка зборника епитимијних правила изнео је Радослав Грујић („Црквени елементи крсне славе", *Гласник СНД*, књ. VII – VIII, од. д. н. 3–4, 1930, 35–75). Његово мишљење прихватају Александар Соловјев („Српска црквена правила", 34), Димитрије Богдановић („Крсна слава као светосавски култ", у: *О крсном имену*, Зборник, Просвета, Београд 1985, 486–511 [= Д. Богдановић, *Исто*, Гласник СПЦ XLII, 1961, 200–207] и Димитрије М. Калезић („О могућности да је св. Сава писац номоканунца", у: *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*. Зборник радова са III међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989, САНУ, Београд 1995, 159–166).

[47] Помен светом, каже Димитрије Богдановић „узет сам за себе (он, прим. С.Б.), савршено одговара грчком црквеном термину (мними), који се и данас употребљава у грчкој цркви за ознаку богослужбеног комплекса *успомене* једног светог" (Д. Богдановић, „Крсна слава", 504). Помен светом који се помиње у српском извору означавао је или светковину организовану поводом празника светитеља којем је црква била посвећена, или је то био породични и индивидуални празник, али који се временом, како сматрају Радослав Грујић („Црквени елементи крсне славе") и Димитрије Богдановић („Крсна слава"), развио у данашњу породичну славу.

Єгда творите паметь или светомоу илі ӡа покои, не подобаѥть вь црьковь приноситы ницło развѣ свѣще и просфори и масло и демıань. Аще ли кто ѡть люди донесеть вь црьковь или доведеть чтѡ или вь винаа мѣсто ѡловиноу и приметь попь тѡ и сѣдь сь людми и ıасть и пиѥть прѣдь црьквью, да ѥсть лихь поповьства, а людиѥ ты да се 8дрьжеть ѡдь ком̈каниıа. Нь аще кто творить паметь светомоу или ӡа покои, да еже имать да оуготовить и прѣдложить на трапеӡѣ вь домоу и тоу да се благословить.

Аще ли се ѡбрѣщеть попь молитвоу творе говедоу ли ѡвци ли голоубоу да ѥсть лихь поповьствоу. нь прьвоѥ ӡаколите вь домоу своюмь и ѡмывше месо ѡть крьве испекь и прѣдложи на трапеӡѣ и благословить попь и боудеть благословено и домь ть. Аще ли кто крьвь ѥмле или ıасть сь месы или сьжиӡаѥ ѡгнюмь, да ѥсть лихь благословениıа до живота и ѥгда 8мреть, да се не погребеть. И егда творите паметь, не все гостемь даите, нь большоу честь ѕбогым дадите.[48]

„Када чините помен или светом или за покој (умрлом), не треба у цркву приносити ништа сем свеће, просфоре, масла и тамјана. Ако ли ко од људи донесе у цркву или доведе што, или место вина оловину, и прими то поп и седне са људима да једе и пије испред цркве, да се лиши свештеничког чина, а људи ти да се уздрже од причешћа. Него, ако ко чини помен светоме или за покој да што има спреми, да изложи на трпезу у дому и ту да се благослови.

Ако ли се нађе поп да чини молитву говечету или овци или голубу да се лиши свештенога чина. Него, прво закољите у дому својем и умивено месо од крви да се испече и изложи на трпезу и да (то) благослови поп и да буде благословен и дом тај. Ако ли ко крв узме и једе уз месо или је спаљује на ватри, да је без благослова до краја живота и када умре, да се не сахрани. И када чините помен, не дајте све гостима, већ бољи део убогима дајте."

У цркву су се смели унети само хришћански ритуални реквизити као што су свећа, просфора, масло, тамјан и вино, а светковину је требало пренети у простор куће. Забрањивано је

[48] V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo". 148.

доношење других производа, уопште хране и пића или живих животиња („говече или овца или голуб“), које би ритуално убијане испред цркве, што је доводило до организовања гозбе у најужем црквеном окружењу. Парохијски свештеници били су у обавези да према црквеним прописима одрже светковину у част помена светом (или умрлом). При том, световни, „телесни облик“ славља није укинут, већ је Црква покушала да га саобрази хришћанском учењу. Благосиљање животиње пред клање, које је чинио свештеник, свело се на благосиљање већ спремљене хране изложене на трпези, док је коришћење специјално припремљених јела, као месо помешано са крвљу (сушено месо – крвавице?) или крв испржена на ватри, било строго забрањено.

Порука овог номоканунца има вишестран значај. Са једне стране, потискује се „телесна“ светковина – гозба из светог и јавног простора цркве у приватан. и, у односу на цркву, простор профаног обележја, у кућу славеника. При том се намећу извесни погледи и обрасци који се тичу саме светковине, као што је напуштање одређених обичаја, док је, опет, њен почетак пратио благослов свештеника. Са друге стране, у простору куће није се губила јавност светковине. Иако премештена из јавног простора, њени учесници су остали исти: свештеник и гости. Наш извор изричито помиње госте, али узгред, и то приликом подстицања каритативног обележја празничне гозбе: „И када творите помен, не дајте све гостима, већ већи део убогима дајте.“[49]

Уопште, гозба и пир организовани поводом календарских празника или приватних, као што је свадба, били су повод и за разне друге активности, које се уопштено могу назвати забавним. Светковина се обично сматрала незаобилазним поводом за опијање, пљескање и различита друга „срамотна“ понашања (*Номоканон св. Саве*)[50], као и повод „мрском плесанију“ (*Синтагмат*)[51]. Испољавање празничне, „телесне“

[49] И кгда творите паметь, не все гостемь даите, нь большоу честь 8богым' дадите, *Исто*.

[50] ...вь памети с(ве)тыхь. моужи иже нысходеще се пиренига твореть. и оупивше се плещоуть срамно. и ина нѣкага безьѡбразнага твореть... (*Законоправило или Номоканон*, л. 122б).

[51] И кже вь паметехь светыхь моученикь пировомь вьзбрангакть бывати и иже вь нихь мрьскомоу плесанію, (*Синтагмат*, 322).

радости у цркви и њеној порти није увек (или само) имало вид гозбе – на светом месту могло се певати и играти. У другом једном епитимијном тексту забрањује се после литургије, певање световне песме у цркви:

> аще кто литоургію ѡтпокть и подвигнет се мирска пѣснь вь домоу томь д(ь)не того, нѣсть прикТна литоургіа таа, понѣже сатана радоукт се ѡ нихь[52].

> „Ако ко литургију отпоје и подигне се мирска песма у дому том, дана тог, није пријатна литургија та. јер се сатана радује због тога“.

Певањем „мирске“ песме у храму скрнавило се, каже се у забрани, не само свето место, већ и свети чин који је у њему одржан, односно света литургија. Иако се изричито не помиње празник, сам помен свете литургије казује да се забрана односи на празнично време. Највероватније је реч о певању песама које су се обично могле чути у „мирском“ окружењу, као што је кућа, трг, улица или било које друго место. Обично су такве, „мирске“ песме, биле саставни део световне светковине, какво је „неприлично пировање (козлогласованије)“ из поменутог *Епитимијног номоканона*. Основни ставови Цркве продрли су у популарну и апокрифну књижевност, којој припада и *Седам неопроштених (смртних) греха*. Постоје различите верзије у којима су као неопроштени, смртни греси наведени различити преступи, или су пак различито рангирани. У једној од верзија осуђује се као грех погрешан избор места за световне и забавне облике празновања – игра, шала („глума“) и све оно њима својствено – а то је била црква:

> з̄ грѣхь иже по неволи ходеи вь црьквоу и не плачеть се грѣхы своихь и не слышить пѣнига црьквьнага, нь плѣшти, роукою, и ногама клеплѣ и глоумоу творить вь цркви. Ти иесоу свезани веригами ѡгненими.[53]

> „Грех седми: ко невољно одлази у цркву и ко оплакивањем не окајава грехе своје и не слуша пенија црквена, већ руком

[52] V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo“. 145.

[53] S. Novaković, „Apokrifi kijevskoga rukopisa“, *Starine JAZU* XVI (1884), 92.

пљеска (!), и ногама клепље, и глуму чини у цркви, такви су свезани веригама огњеним."

Пошто српска писмена елита средњега века није била склона етнографском посматрању и бележењу обичаја које је презирала, није нам оставила податке о појединачним и конкретним догађајима са којима се у пракси сусретала. Са друге стране, сачувао се низ веома занимљивих описа који нам говори о празничном преплитању простора и времена, додуше из 16. века, али који осветљава облике и начин празновања сеоског становништва. Издвојили би смо опис прославе Петровдана у једном селу у близини Беле Паланке, који је сачинио Стефан Герлах приликом свог пропутовања кроз Србију. После преподневне празничне литургије сељани мушкарци и жене су испред цркве организовали гозбу, на којој су плесали и певали. Они су празнично време провели у светом простору, испред цркве, али не само у духовном него и телесном весељу[54].

Игра, плес и певање световних песама усред сакралног простора, цркве и њеног најужег окружења, опстајали су у западној и латинској Европи током првих столећа новога века. Католичка црква је, каже Питер Берк, одбацивала световне активности током празника, сматрајући их да обесвећују свето време, исто онако као што плес или извођење разних драмских комада у цркви и њеној порти обесвећују свети простор храма[55].

Током средњег века непрестано су се понављале речи св. Августина да је боље на дан Господњи чак и орати него га скрнавити плесом и пировањима[56]. Иста идеја парафразирана је и у дубровачком зборнику *Либро од мнозијех разлога* из 1520. године, писаном на говорном, народном језику, штокавског дијалекта (зборник чији су састави преведени углавном са италијанског језика):

[54] V. Jagić, „Gradja za slovinsku narodnu poeziju, I dio: Historijska svedočanstva o pjevanju i pjesniatvu slovinskih naroda", *Rad JAZU* 37 (1876), 117–118.

[55] P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York University Press 1978, 215–216.

[56] G. G. Coulton, *The Medieval Village*, Dover publications, inc., New York 1989^{2}, 272.

... а 8 светацъ танацъ воде веци им е гриехъ танацъ водити него орати и копати ере е танацъ вражига воиска на Бога и колико е жена 8 танцꙋ толико е вражиех маца и с8лица на Бога.[57]

Исто тако, један од омиљених мотива средњовековног свештенства латинске Европе била је прича о уклетим плесачима који су прекорачили границе светог простора и времена. Група младића и девојака из немачког града Келбика (Kölbigk), у Анхалту, играли су коло и певали у порти цркве о божићним празницима. Пошто су ометали сâм чин свете литургије, изазвали су гнев парохијског свештеника који је на њих бацио клетву, те су плесачи били осуђени да без престанка плешу целу наредну годину.[58]

Слични обичаји, означени као непожељни, постојали су и у приморским комунама дуж балканских обала Јадранског мора које су биле у суседству или су улазиле у састав српских средњовековних држава. У Дубровнику је, на пример, 1425. године забрањено било плесање и певање у катедралној цркви[59]. У областима Барске архиепископије, понављала се и у 17. веку забрана против играња и певања у црквама приликом свадбе[60].

У време празника, било на нивоу седмичног или годишњег циклуса, организовани су и панађури, привремени тргови. Панађур се у нашим средњовековним изворима појављује као привремен трг у време празника на којем се одигравају све-

[57] *Либро од мнозијех разлога. Дубровачки ћирилски зборник од г. 1520*, изд. М. Решетар, СКА, Сремски Карловци 1926, 208.

[58] E. K. Chambres, *The Mediaeval Stage I*, Oxford University Press, 1948^{3}, 161–162; *Lexikon des Mittelaters* VIII, Lexma Verlag, München, s.v. *Tanzlied von Kölbigk*. Према интерпретацији Роберта Менинга (Robert Mannyng) у делу *Handlyng Synne* из 1303. године, на уклетим плесачима није се могло опазити протицање времена: коса и нокти нису им расли, одећа им се није прљала, нити су њихова лица старила (*Medieval Folklore I*, s.v. *Carol*).

[59] Прописано је, под претњом новчане казне од 25 перпера, да ниједан човек ни жена, ни под којим условима, не смеју да плешу, кола воде или певају у катедралној цркви. Уредба носи назив „Ordo pro coreis non ducendis in sancta Maria". Види Б. Недељковић, *Liber Viridis*, САНУ, Београд 1984, глава 194; уп. К. Јиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, 294.

[60] Š. Ljubić, „Prilog Jagičevoj razpravi 'o gradji za slovinsku narodnu poeziju'", *Rad JAZU* XL (1877), 144; уп. К. Јиречек, *Историја Срба II*, 294.

товне, пре свега трговачке активности. Уосталом, једно од главних обележја панаћура византијског света, како истиче Врионис Млађи, лежи у његовом религиозно-комерцијалном значају[61]. На панађуру Богородице Љевишке у Призрену који се одржавао 8. септембра, међу најчешћим посетиоцима помињу се у повељи краља Стефана Уроша III Дечанског, Грци и Латини[62]. Панађур Св. Ђорђа – Горга код Скопља, организован поводом манастирске славе (7. новембар–Ђурђиц), трајао је осам дана и уједно био „најзначајнији панађур скопски"[63]. На њега су долазили трговци из различитих крајева Краљевине, па чак и из суседних земаља. У повељи краља Милутина као могући гости на панађуру наводе се Грци, Бугари, Срби, Латини, Албанци и Власи[64]. Постојали су и мањи сајмови локалног значаја, као што је недељни трг или панађур организован на празник сеоске цркве, као на пример у селу Брод[65] (црква посвећена Богородици празновала је 8. септембар), који су, што је вероватно, били повод не само за купопродајне активности већ и за оне друге које су припадале забавном.

Највећу корист од панађура имало је властелинство, манастир или црква, који су на њему убирали приходе од царина и глоба које су изрицане током његовог трајања. Такође, организатор панађура имао је право монопола на продају одређених производа; на пример, манастир Св. Ђорђа – Горга располагао је продајом вина, хлеба и меса[66]. Продаја ових артикала указује

---

[61] S. Vryonis Jr., „The Panegyris of the Byzantine Saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate", in: The Byzantine Saint: University of Brimingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. S. Hackel, Sobornost 1981, 196–226.

[62] и на си панагюрь да греде всакы, или к Грькь, или к Латининь, или кто любо („Хрисовуља дечанског краља од год. 1326", од И. Јастребова, *Гласник СУД* 49, 1881 355–366).

[63] *ЗС* 640; уп. Р. Грујић, „Властелинство Светога Ђорђа код Скопља од XI–XV века", *Гласник СНД* 1 (1926), 73.

[64] и всаки кто приходи на нь, любо Грькь или Бльгаринь, или Срьбинь, Латинь, Арбанасинь, Влахь (*ЗС*, 620).

[65] Својом повељом краљ Милутин потврђује манастиру Св. Ђорђа–Горга код Скопља село Бродь, вь нкмь трьгь неделꙗ и панагюрь и дьнь секьтебра – в. *ЗС*, 615; Р. Грујић, „Властелинство Светога Ђорђа", 72.

[66] И постави кралкевство ми панагирь, и на семь панагири да се продак цркьвно ино и хлѣбь и месо, а инь никто да не продак безь игоуменова благословлкнига... (*ЗС*, 611).

посредно и на квалитет понуде у храни и пићу током празника. Несвакидашње присуство света, хране и пића на једном месту, подстицало је на неуобичајену потрошњу. Подизане су привремене крчме – јер, крчма је за средњовековног човека место где се вино и храна продају (вина продаꙗти. ни брашьнь прѣдьлагати на продаꙗник)[67] и конзумирају. У таквим приликама није се увек поштовало разграничење светог и профаног простора. Организован поводом црквеног празника, у славу црквене (манастирске) славе, панађурски трг се могао сместити уз непосредно окружење саме цркве. Суочена са тим, црквена елита је настојала да свети простор цркве издвоји од простора панађура. *Светосавски номоканон* садржи превод трулског 76. правила и његово тумачење у којем се забрањује подизање крчми у црквеним притворима и унутар њене порте:

> С(ь)п(а)сь нашь и Б(ог)ь повелѣ. б(о)жиꙗ домоу не творити домоу коупил'наго. рекше ни коупити ни продаꙗти вь немь. сего ради не под[о]баkть вьноутрь свещен'ныхь притворь цр(ь)ковныхь. крьчьмнице сьставлꙗти. рек'ше вина продаꙗти. ни брашьнь прѣдьлагати на продаꙗник. ни иного никоkго же коуплениꙗ творити. аще же кто таковоk что ꙗвить се сьгрѣшаk. да ѿлоучит' се.[68]
>
> „Спаситељ и Бог наш нареди: не чини од дома Божјег дом трговине, односно немој куповати ни продавати у њему. Тога ради, није дозвољено унутар свештених црквених притвора крчму поставити, односно вино продавати и храну на продају излагати, и ниједну другу купопродају чинити. Ако се пак ко ухвати да на такав начин згреши, да се одлучи."

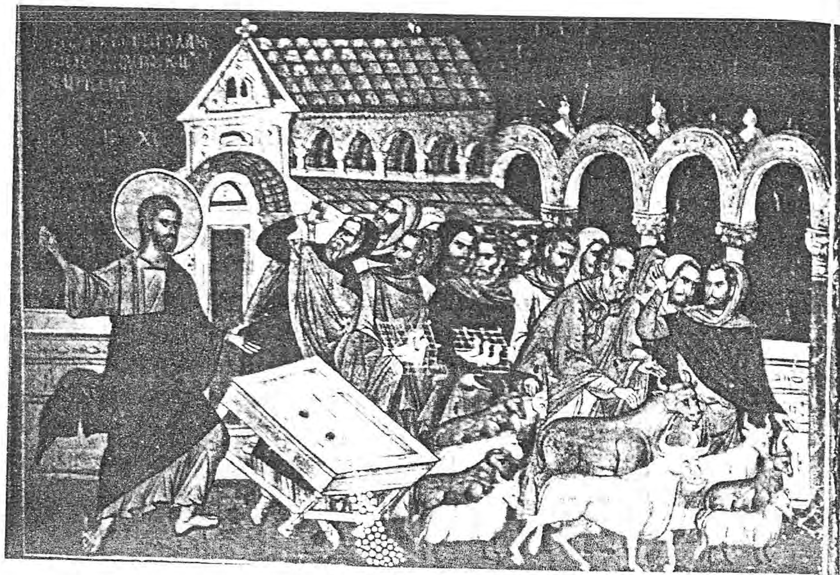
Међутим, конкретних података из српских извора, који би се прецизније односили на ову проблематику нема. Да је правило Трулског сабора било актуелно у византијском свету дуго после његовог доношења, види се из тумачења Јована Зонаре и Теодора Валсамона, учених византијских правника из 12. века, који примећују да се правило није посве поштовало[69].

---

[67] *Законоправило или Номоканон*, л. 156а.

[68] *Исто*, л. 156а: из трулског 76. правила.

[69] *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, ed. J. P. Migne (даље: PG), 137, 779–772; S. Vryonis Jr., „The Panegyris", 212.



Црква и њено двориште као сакрални простор. Изгон трговаца из Храма, манастир Дечани.

Порука правила се доводила у везу са јеванђељем и мотивом Христовог изгона трговаца из Храма. Јован Зонара своје тумачење отпочиње Христовим речима: „Дом мој дом молитве нека се зове; а ви начинисте од њега пећину разбојничку“[70] (Мт. 21, 13). У српскословенском преводу употребљена је парафраза Христових речи: „не чини од дома Божјег дом трговине“[71]. При том, важно је поменути да је ова порука из јеванђеља добила и своју ликовну интерпретацију у композицији *Истеривања трговаца из Храма* (Јов. 2, 15) чест мотив и у српском средњовековном фреско-сликарству. Није ли и на овај начин, и путем ликовне представе, средњовековна српска црква упућивала недвосмислену поруку својим верницима у покушају да укине нежељене обичаје?

[70] PG 137, 771–772. Превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве.

[71] У *Номоканону* или *Законоправилу св. Саве* преведена су углавнм скраћена правила са тумачењима Аристина, који је, уз Јована Зонару и Теодора Валсамана, познати византијски правник 12. века.

Пошто Црква није све облике празновања равноправно прихватала, све оно што је имало, или могло да има, обележје телесног или се сматрало за свакодневно и световно, требало је удаљити из светог места – цркве. Такво становиште недвосмислено је изречено у фрази која се на више места понавља у *Номоканону*: „не приличи од Божјег дома општи дом чинити“ (не подобаѥть божиꙗ домоу ѡбꙿщаго домоу творити)[72] или „не приличи од Божјег дома, дом прости и општи чинити“ (не подобаѥть домоу божиꙗ. домꙋ простаго и ѡбьщаго чинити)[73], односно „не приличи од светих домова опште куће чинити“ (не подобаѥть свещеныхь домовь ѡбьщихь храмовь творити)[74]. Ова порука није важила само у време празника и светковине. Светост цркве чувала се у свакој прилици. Стога, било је важно омеђити свети простор цркве и њено непосредно окружење и одвојити га од профаног. У том погледу црквена елита је била одлучна, а парохијско свештенство упозорено да њихова црква мора бити безусловно омеђена: „окупљајте људе у једину цркву која је посред села утврђена и ограђена“[75], поручује се у епитимијном тексту из требника, о којем је било речи поводом прославе помена светом или умрлом.

Порука да се црква не претвара у „дом општи“ указује на значај њеног простора као посебног, али не и приватног, пошто је света радња која се обавља у простору светог јавна. Занимљиво је овом приликом указати на постојање извесних забрана које наглашавају овакво схватање. У *Номоканону св. Саве* читају се правила која забрањују световњацима и клирицима под претњом отлучења, да спавају или да обитују у цркви, притвору или њеној порти са особама истог или супротног пола[76]. Другачије речено, свети простор се није смео привати-

[72] *Законоправило или Номоканон*, л. 156а: из трулског 76 правила.

[73] *Исто*, л. 92а: из лаодикијског 28. правила.

[74] *Исто*, л. 119а: из картагинског 42. правила, в. нап. 77. и 78.

[75] V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo“, 147.

[76] *Законоправило или Номоканон*, л. 119а, л. 159а-б: картагинско 42. и трулско 97. правило; уп. Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, Нови Сад, том I (1895), 587–588; том II (1896), 175–176. Према једној верзији упитника који се налази при *Чину исповести* у требницима српске редакције 14. и 15. века духовник је требало да вернику постави и следеће питање: ѥда сь женою вь храминѣ с(ве)тѣмь лежаль ѥси. А. Алмазовъ, *Тайная исповѣдь III*, 92.

зовати нити десакрализовати и тиме свести на ниво световне куће, или како се већ у изворима каже, „простог“ и „оштег дома“. Међутим, постојао је и изузетак да у случају преке потребе црква може имати и функцију прибежишта за путника, али само за припадника реду клира (тј. за посвећено лице), како би се склонио, преспавао и наставио пут ако није било неког другог боравишта или сконишта[77]. У сваком случају, ове забране на посредан начин казују чему је све могла да послужи црква, као једна од ретких или једина грађевина изграђена од чврстог материјала, ма каквих димензија била, а можда говори и о врсти односа средњовековног човека према њој – о приватном и интимном[78].

Амбивалентно значење куће

У односу на цркву, обележје куће или дома било је посве супротно. Сврставана је у категорије „простог“ или „општег“, али не и јавног, у њој су људи живели, спавали, хранили се, рађали се итд. У њој се, пре свега, одвијао „телесни“ живот свакодневице. Међутим, важно је овом приликом, када говоримо о празничном времену, указати на амбивалентно значење дома, односно куће као празничног простора. Та амбивалентност произлази пре свега из односа у којем се појам куће сагледава[79]. Ако се постави у однос са црквом, кућа или дом јесте, као што је већ речено, простор световног и приватног обележја. Међутим, у односу на трг, улицу, игриште, потециште, крчму или шуму, кућа добија сасвим супротно, сакрално значење. Према томе, уколико се значење куће у односу на свети и јавни простор цркве представља путем једначине:

свето / профано = јавно / приватно,

из којег произилази

црква/кућа = свето/профано = јавно/приватно,

у погледу односа куће и јавног, не–светог простора, кући се придаје значење које је приближава светом:

свето/профано = приватно/јавно =
= кућа/трг (улица, игриште, позориште) =
= свето/профано.

Кућа је, са становишта Цркве, имала извесне одлике светог. Према већ поменутом епитимијном тексту из требника сваки верник требало је да у своме дому има распеће, пред којим би се сваког јутра, по умивању, прекрстио и поклонио:

> ȥаповѣдаите попове людемь, да кгда вьстають ѡть ложь своихь, ѡмываше се идоуть кь крьстоу̑ и створяше крьсть на лици свокмь поклонет' се крьстоу.[80]

> „Заповедајте попови људима, да када устану из постеља својих, умивши се да иду ка крсту, и пошто се прекрсте, да се крсту поклоне.“

---

[77] тькмо аще кто поутьшьствоук и мимоидыи. ноужде ради дьжда или снѣга. вьлѣзь вь цр(ь)к(ь)вь ѡбитакть. не имыи индѣ нигдѣ же виталища, из картагинског 42. правила (*Исто*, л. 119а).

[78] Овом приликом важно је указати да су поменута канонска правила добила своју интерпретацију у краћим црквеним забранама, тј. епитимијама. У њима се забрањује спавање у цркви: аще кто въ црькве съпа... (из пенитенцијалија „О заповеди св. отаца“, који се налази у најстарије сачуваном *Синајском требнику* из 11. века – в. R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentajem*, Ljubljana 1942, 329) или одлазак у цркву „ради блуда или пића“ (не шадше вь црькрь блжда ради или питиꙗ ради, из једног бугарског зборника из 13. века који у себи садржи и тзв. „худе“, тј. лажне номоканунце – в. V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo“, 121). Интересантно је да казна за ове преступе није отлучење као у канонским правилима, већ је епитимија временски ограничена на пост и метанија: на седам недеља и сто поклона, или, према другом, млађем рукопису, на три недеље и педесет поклона дневно. У поређењу са другим епитимијама, може се рећи да не спадају у тешке казне.

[79] Пјер Бурдије је показао да значење које одређена култура придаје простору и елеменатима материјалне културе није непромењиво, већ да зависи од контекста у односу на шта их посматра, P. Burdije, „Kuća ili obrnuti svet“, у: *Nacrt za jednu teoriju prakse. Tri studije o kabilskoj etnologiji*, Beograd 1999, 48 (на студију Бурдијеа указала ми је мр Зорица Ивановић са Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, на чему јој се топло захваљујем).

[80] V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo“, 149.

Ова заповест постаје значајна ако се упореди са забраном из истог извора, према којој није дозвољено постављање крста на улици, односно на профаном и јавном месту, и при њему служити литургију, јер се тим чином не посвећује дато место него се обесвећују сам свети предмет и свети чин:

> Не подобаѥть крьсть на поути поставити и литоургісати при ниѥм, ꙗко скврьниѥть ѥго пси и свиниѥ. Крьсть вьносите вь црьквь сельскоую. Аще кто литоургиса 8 крьста, да ѥсть лихь поповьства.[81]

> „Не доликује постављати крст на путу и обављати крај њега литургију, пошто га скрнаве пси и свиње. Крст уносите у цркву сеоску. Ако ко врши литургију код крста, да је без поповства".

Светости куће доприносио је и благослов свештеника, пошто су верници били дужни да у куће позивају свештенике. Неодвојив од празничног времена јесте сусрет верника и свештеника не само у цркви већ и у кући. Према верзији *Правила (Заповеди) св. Петра и Павла*, која се читају у *Епитимијном номоканону*, уместо празновања, како је већ наведено, уз музичке инструменте и „козлогласованије", требало је о празницима „уз молитве, и пенија, и похвалне песме" позивати свештенике у кућу ради благослова дома свога[82].

Према томе, кући није придавано потпуно профано обележје, а њена светост потицала је од хришћанских знамења и свештениковог благослова. Повлачење у кућу није значило ни потпуну приватност светковине у данашњем значењу тог појма, што нам говори, како помен гостију на гозби, тако и званично присуство свештеника у кући и његов благослов празничне трпезе (в. стр. 12–13). Потискивање гозбе и световних облика прослављања из цркве у кућу од стране учених, ипак није представљало потпуни прелаз од светог ка профаном, исто онако, као што је и организовање празничне гозбе и светковине у кући наметало известан степен јавног.

---

[81] *Исто*, 148. Реч је о забрани која се заснива на трулском 73. правилу, *Законоправило или Номоканон*, л. 155б; уп. Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима I*, Нови Сад 1895, 560–561.

[82] *Епитимијни номоканон*, Архив БАН, бр. 53, л. 103б.

Учена елита средњовековне цркве није одустајала од свеопштег надзора над празничним, светим временом у време хришћанске светковине, било да је реч о јавном простору – цркви, односно улици и тргу, али и приватном – кући. Као што се противила плесу мушкараца и жена на јавном месту (светом простору цркве или улици, тргу и игришту) – јер је у њему препознавала елементе ласцивног и блудног – исто тако сматрала је непримерним у празнично време и сексуалну активност у кући, иако би се она упражњавала далеко од очију спољашњег света. У том погледу Црква се није устручавала да уђе у најприватније одаје својих верника, спаваћу собу:

> Лѣпо же ѥс(ть) всакомоу хр(и)стїанинoу женѣ же и моужоу вь домоу своѥмь два ѡдра имѣти ложемь своимь. и на разно лѣгати вь нед(ѣ)лю. и на с(ве)тыѥ празникы Г(оспод)ьскїѥ. и вь Великоую сед'мицоу. да аще иногда никто не можеть въздрьжатї се Б(ог)а ради понѣ вьсїе д(ь)ни въздр[ь]жати се п(о)дѡбаѥть. а не всѣгда валати се ꙗкоже и свинїа вь калѣ.[83]

> „Лепо је да сваки х҃ришћанин, и жена и мушкарац, у дому своме два кревета имају као своје постеље и да одвојено спавају у недељу, на свете празнике Господње и у Велику седмицу, да ако се некад неко не би могао уздржати Бога ради, пошто се свих (тих) дана треба уздржавати, а не ваљати се увек као свиња у блату."

„Сугуба (двострука) радост"

Средњовековни човек учествовао је у оба начина прослављања празника: део времена проводио је у цркви ради молитве и службе Божје, а остало време на тргу, улици, или кући, на гозби или игришту, позоришту, потецишту итд. Занимљив је опис византијског посланика на српском двору, Нићифора Григоре, који је у Струмици у време ускршњих празника посматрао, како каже, „оно што се обично одвија на празнике, и нај-

---

[83] Скраћен *Епитимијни номоканон* (тип Архив БАН, бр. 53) при штампаном *Милешевском требнику*, Венеција 1545, Народна библиотека Србије, И 14, 261–262.



Свенародна забава ӣрīа и улице. Коло, манасӣир Лесново, 1349. īодина.

разноврсније игре младића и оних који више нису млади“[84]. Једна од ретких и добро очуваних ликовних представа народног кола средњовековне Србије осликана је у манастиру Леснову, задужбини деспота Јована Оливера. Коло је затвореног типа, у којем се плесачи држе међусобно укрштених руку, и плешу уз звуке музичких инструмената[85]. У средњовековним повељама сачували су се топоними као „игриште“ и „панађуриште“ – места где су се одржавале игре или организовали панађури – који

[84] *ВИИНЈ VI*, 624.

[85] С. Габелић, *Манасӣир Лесново. Исӣорија и сликарсӣво*, Београд 1998, т. LVII. Коло из Леснова представља ликовну интерпретацију 149. или 150. псалма (међу истраживачима постоји различито мишљење) у којима се верници позивају да, уз коло и игру, славе Бога: да въсхвалеть име юго въ лицѣ, въ тимпанѣ и ѱалтири да поють юмоу (псалм 149, 3), односно *хвалите юго въ тимпанѣ и лицѣ* (псалм 150, 4), *Das Serbishe Psalter*, Faksimile-ausgabe des cod. slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München, Band II, faksimile, Wiesbaden 1983, fol. 182ᵛ, 184ᵛ.

се у повељама помињу као међаши сеоских атара[86]. Осим на игришту, плесало се по улицама и трговима; тамо су глумци изводили свој програм, а народ се окупљао посматрајући улична позоришта: „на улицама, где скомраси махнитају испразно“ (Теодосије)[87]. Утркивање на коњима и вежба у оружју одржавало се на „коњеуристанију“ или на потецишту, простору који се налазио недалеко од насељеног места. Једно такво потециште помиње се у време божићних празника код Приштине 1435. године, где су учесници у трку, на коњима, копљем скидали рукавицу обешену о један стуб[88]. Све су те активности, као део једне празничне светковине, биле јавне и масовне; изводиле су појединца из приватног простора, у њима су сви окупљени учествовали, било као активни учесници, било као посматрачи.

Изгледа да за огромну већину становништва средњовековне Србије и Европе није постојала јасна граница између светог простора цркве и профаног простора куће, игришта или позоришта током празничног времена, односно она граница коју је Црква одвајала „духовну“ радост која одговара светом, и „телесну“, што одговара профаном. Сакрално место и сакрално време празника често је могло бити испуњено световним садржајима. У једном те истом простору, свето време, време литургије смењивало је време световних облика забаве. У цркви и црквеном дворишту могле су се чути световне песме, организовати гозбе и разне шале, обавити купопродајне активности, или се плесало и играло. Не указује ли опстајање „телесне“ светковине у светом и јавном простору цркве на отпор десакрализацији „телесног“?

Традиционални и народни концепт светог и профаног простора у односу на испољавање празничне „духовне“ и „телесне“ радости, дуго и упорно је опстајао и у каснијим историј-

[86] Я. Шафарик, „Хрисовула Цара Стефана Душана, коіомъ оснива манастиръ св. Архангела Михаила и Гаврила у Призрену“, *Гласник ДСС* 15 (1862), 274; *Одабрани сӣоменици*, 157; *ЗС*, 670.

[87] Теодосије, *Похвално слово*, 33.

[88] К. Јиречек, „Витешке игре у средњовековној Србији“, *Зборник Консӣанӣина Јиречека I*, САН, Београд 1959, 413–414; К. Јиречек, *Исӣорија Срба II*, 292.

ским епохама. Не улазећи овде у разматрање историјских процеса, указали бисмо на чињеницу да је почетком 18. века однос између поменута два опречна концепта бивао и даље актуелан, а саме концепције остале непромењене. То се јасно види у једној наредби архиепископа и митрополита београдско-карловачког Мојсија Петровића коју је прихватио архијерејски сабор у Будиму 16. јула 1728. године. Наредба се тиче дисциплине верника у парохији, и у њој се између осталог поручује:

> И ка цркви бл(а)гоцинно да приходетъ са ѡбицним' церемонїами, ѡкрѡм' м8зика, кое конецно ѡтсекаемъ и запрещаемъ, почто ка цркви Б(о)жїей са страхѡм' приход(и)ти подѡбает'; а ва дом8 жениха мощно м8зики 8потреблóти, и то са бл(а)гочинїемъ вън8тръ дома, а не по улица игри творити и прочаа безчинїа.[89]

У наредби се понављају старе средњовековне забране против организовања световне прославе у цркви и њеној порти (у наредби је повод прославе свадба), уопштено назване у документу као „музика“. Како се требало у цркву, на венчање, упутити „благочинно“ („учтиво“ и „чедно“), а не уз пратњу музике, тако је музика у кући, у дому младожење, била прихватљива – чак је названа истим појмом „благочиние“, као и прописани начин одласка у цркву – у односу на улицу, где је свако весеље („игре чинити“) означено као „безчинїе“, односно као непристојност и смутња.

Уопште, интересантно је пратити судбину погледа писмене елите српског средњовековног друштва коју су у огромној већини чинили припадници клира. Као илустрација може послужити још једна наредба из 18. века, овог пута венецијанских власти од 19. јуна 1772. године издане у Херцег Новом поводом прослављања празника. Иако је реч о другој историјској епохи (време просветитељства) и о документу који су издале световне власти, из ове нардебе се недвосмислено види да су извесни обичаји, независно од њиховог формалног тумачења од стране

[89] Р. Грујић, *Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718–1739)*, Споменик СКА 52 (1914), 96; уп. И. Точанац, „Прописи за свештенике и парохијане архиепископа и митрополита београдско-карловачког Мојсија Петровића“, *ИЧ* 48 (2001), Београд 2002, 157.

ауторитета или њихових учесника, дуго и упорно опстајали у друштвеном животу људи. Исто тако, није се мењао речник, формулација, као ни суштина саме поруке којом се власт обраћала народу. (Једино разилажење је у наметању казни: уместо црквене епитимије, световне млетачке власти прописују новчану казну од 25 гроша; половина износа ишла је достављачу.)

> Б8д8ци светковине поставлене за славити Бога и негове свете и видећи да бълагдани посвећени с8 на слав8 Божи8 и на частъ светие ѡбраћаю се на пиѩнство и прождрлство и їгр8 и см8ћн8 предъ истомъ црквомъ. Ѕ коием се светк8е. Тога ради забрани8е се, да нитко нема носити на продаю къ мест8, ће (ђе – прим. С. Б.) се чини светковина, ни вина ни ракие ни др8гога пица ни естива ни за кои м8 драго 8зрокъ не 8ставлат се на истиемъ миестима за ести и пити; него помоливше се 8 цркви и ѡправивши своѩ д8ховна ћела (ђела/дјела – прим. С. Б.), да се има с миромъ вратити свакъ своиѡи к8ћи.[90]

*

У изразу „двострука радост и весеље“ (соугоуба радость и веселїе)[91] из житија српских архиепископа и архијереја, најјасније је показано да се световни облици забаве, они којима се исказивала „телесна радост и весеље“, нису могли у потпуности укинути. Али, требало је разноврсносне облике забавних активности свести на оне прихватљиве – за Цркву је то пре свега, била гозба.[92]

Са друге стране учена црквена елита је упорно настојала да се строго разграниче свето од профаног, јавно од приватног

[90] В. Ћоровић, „Забрана пировања о крсном имену и другим светковинама у Боки Которској из 1772. године“, *Гласник ЗМБХ* XXIII/3 (1911), 351–354. Ова наредба је јавно читана по околним селима, у цркви или пред збором мештана, како говре сачувани записи уз овај документ свем8 п8к8 и народ8, котори с8 ѿ ем парохїе, или ће биаше люди доста, односно биаше све село ч8ти. Примедбе у цитираном тексту наведене су према коментару Владимира Ћоровића (*Исто*, 352).

[91] Теодосије, 137, 188.

[92] С. Бојанин, „Представе о празнику и празнично понашање“, 202–203.

или да, у крајњем виду, у време празника, нема приватног. Централно место била је парохијска црква, јавни и свети простор празника. Црквена грађевина ограђена оградом, јасно је дефинисала свето, али исто тако јавни и профани простор заједнице. Помоћу црквених правила и забрана, а преко парохијског свештеника и протопопа који је контролисао његов рад, настојала се сачувати неповредивост светог. Није ли Теодосијев опис краља Стефана Првовенчаног опис идеалног мирјанина (световњака) од стране ученог монаха? Опис мирјанина који препознаје границе у простору и времену, који у цркви, јавно „громогласним плачем окропљаваше земљу", а на приватним гозбама окружен својим вазалима, за трпезом „весељаше благороднике бубњевима и гуслама".

За разлику од простора цркве, који је према званичном хришћанском учењу увек свет, приватни простор куће обележен је амбивалентним значењем. Као што је речено, у односу на цркву, кућа припада области профаног, али у време празника могла је добити и значење светог, за разлику од трга, улице, игришта итд. Али, у складу са природом празника, кућа је увек „мање" света од места где је требало празник јавно и „духовно" прослављати, а то је била црква.

Идеална прослава празника одвијала се на релацији јавно/приватно: одлазак у цркву ради литургије и проповеди, а затим повратак верника кући где је требало провести остатак празничног дана. Међутим, како празнично време није време приватног – оно је било посвећено Богу – тако је и приватност, основна одлика куће, током светог времена потиснута: било саветом да се настави са молитвом у кући, било да је у њој организована „телесна" светковина.

У сваком случају, Црква је настојала да током празника забавне активности везане за телесно истисне из јавног, пре свега, светог простора – ако их већ није могла потпуно одстранити, онда бар усмерити ка приватном, ка кући. Није ли, на тај начин, Црква световне облике забаве – гозбу или игру и плес – сводила на ниво приватног? Ако и јесте, то ипак није подразумевало скривеност приватног од погледа споља: јело је требало спремити на одређени начин; затим га изнети на сто и, пре почетка конзумације благосиљати од стране свештеника. Осим тога, у кући је требало направити места за постељу више, али не због путника намерника.

Другачије речено, када се ради о значењу које је простор куће (дома) имао у празнично време, оно се не може изразити путем једностране опозиције приватно/јавно. Како је кућа била „мање" света, она је била и „мање" јавна, али и „мање" приватна.

НОВАЦ КАО ОГЛЕДАЛО ПРИВАТНОГ ЖИВОТА

У средњовековној Србији новац је имао значајну улогу, видљиву како у привредном животу земље, тако и у личним животима људи. Ова је улога свакако била повезана са привредним успоном у који је био уткан значајан допринос предузетника, као и бројних појединаца. Њихова улога у отварању рудника и ширењу експлоатације сребрне руде била је од кључне важности за почетак ковања новца, прво у рударским местима, а затим и у већим урбаним центрима. Прве и најзначајније ковнице новца отворене су при рудницима Брсково, Рудник, Ново Брдо, Трепча, Копорићи, Плана, Сребрница и Рудишта. Развојем привреде ковнице се отварају и у градовима и трговима: Скопље, Призрен, Звечан, Охрид, Пећ, Приштина, Скадар, Бар и Смедерево. Посебној групи припадају ковнице у аутономним градовима у Приморју – Котор и Улцињ, које су ковале сребрни новац за царева Душана (1331–1355) и Стефана Уроша (1355–1371). Ове комуне су, поред Бара, Скадра, Дриваста и Свача, имале засебне емисије бакарног новца – фолара за локалну употребу, које сведоче о развијеном новчаном тржишту источнојадранских градова.[1]

Монетарну политику водили су владар и његова канцеларија, која је обављала послове у вези са приходима, расходима и спровођењем фискалне политике. У краљевском периоду благајном српских владара, познатој као *кућа краљева* (*camera domini regis*) управљао је казнац или велики казнац (*comes camerarius*). У царском периоду, након увођења византијског церемонијала финансијама је руководио протовестијар, под чијом се јурисдикцијом налазило и вођење монетарне политике. Од 1445. године финансије су у рукама челника ризничког.[2]

Обриси монетарне политике српских владара се могу само назрети у основним цртама будући да у очуваној историјској грађи нема података о новчаним емисијама, разлозима за увођење ковања, прописаној тежини и финоћи, продукцији, именима ковничара, итд ... Једине податке налазимо у два члана *Душановог законика*.[3] Чланом 168. одређује се да се новац може ковати само у трговима – ковницама одређеним по владаревој жељи, а чланом 169. обзнањује се казна за кривотворење новца. Овим чланом била је предвиђена и строга казна – спаљивање – за златаре ухваћене у прављењу лажног новца; ако је златар кривотворио новац у граду, град је плаћао глобу, а ако је то радио у селу, село је бивало распуштено.

Сачувани историјски извори односе се, највећим делом, на приватноправна документа којима су регулисани тестаменти, тужбе, приватни уговори, писма и друго, између дубровачких грађана и њихове пословне везе са Србијом, као и грађана Котора. Само мањи број докумената односи се на званичне уговоре и одлуке Дубровника, као и на сенатске одлуке Венеције и градских власти Болоње.[4] Мали број сачуваних списа недовољан је за тумачење монетарне политике српских династа, али пружа мноштво података о односу друштва и појединца према новцу. Они посредно одсликавају и новчани систем средњовековне Србије.

Прва ковања српског новца краља Стефана Радослава (1228–1234), настала по узору на византијски новац, позната су само на основу нумизматичке грађе – појединачних налаза новца и, нарочито, захваљујући археолошким истраживањима тврђаве Рас, која су пружила прворазредан нумизматички материјал. Он одсликава не само развој српског, већ и византијског новчарства и организације ковања захваљујући открићу слитака, плочица за ковање новца и полуоткованих примерака трахеја.[5] Појава ков-

---

[1] В. Иванишевић, *Новчарство средњовековне Србије*, Стубови културе, Београд, 2001, 28 и даље (даље: В. Иванишевић, *Новчарство*).

[2] *Исто*, 50.

[3] С. Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349 и 1354*, Београд, 1898, 134.

[4] В. Иванишевић, *Новчарство*, 16–18.

[5] *Исто*, 87–89.

нице у тврђави Рас могла је бити везана, како је то претпоставио М. Поповић, за краљеву ризницу.[6] Првобитни обрачунски систем у средњовековној Србији био је свакако заснован на византијском златном новцу, који ће трајно остати забележен у називу обрачунског новца – перпера. Прве трагове овог обрачунског система налазимо у једној листини из 1214. године којом се Ђорђе Петранић обавезује да ће платити Петру Богдановићу *ypeprperos Sclauonie ad pondus Ragusii centum quadraginta*.[7]

Након прекида од неколико деценија, у Србији се за време краља Стефана Драгутина (1276–1282) обнавља новчани систем заснован на тешком сребрном грошу уведеном у Венецији почетком 13. века, на прагу економског успона Европе. Нова новчана јединица одговарала је потребама српске државе, која је крајем 13. и почетком 14. века представљала значајног произвођача и извозника сребра. Стварањем новца створени су услови да се један део племените ковине монетаризује. Улога и значај експлоатације сребра представљаће основу новчаног система који ће се заснивати на монометализму – сребрном новцу – све до слома српске државе и последњих ковања деспота Лазара Бранковића (1456–1458). Новац српских царева, краљева, властеле и градова кован је за унутрашње тржиште, али је у дометима највеће експанзије ковања прелазио њене границе као значајан извозни производ.

Појава сопственог новца одиграла је значајну улогу у монетаризацији економије, која је највећим делом почивала на натуралној – робној размени. Тако су у Жичкој повељи, око 1220. године, казне исказане само у коњима и воловима[8], да би у каснијим повељама краља Милутина за манастире Грачаницу и Бањску казне биле одређене у новцу, чак и за сељаке. Изузетак су казне за Влахе у повељи за Бањску које су одређене у натури, као и за поједине категорије становништва. И поред изузетака ови подаци представљају јасан показатељ монетаризације привреде, која је захватила и ниже друштвене слојеве.[9] Иако је

[6] M. Popović, *Tvrdava Ras*, Beograd. 1999, 304.

[7] Г. Чремошник, *Развој срйскоī новчарсшва до краља Милуйина*, Београд, 1933, 24–25 (даље: Г. Чремошник, *Развој срйскоī новчарсшва*).

[8] *ЗС*, 573–574.

[9] *Исшо*, 628 и даље.

производња новца у првој половини 14. века повећана, трампа је и даље остала важан чинилац размене, на шта указује *Душанов законик*, у коме су у два члана казне назначене у воловима.[10]

Становништво је примало новац на основу реалне вредности, тј. садржаја племенитих метала у монети. Она се потврђивала на тржишту на основу куповне моћи, једном речју – поверења. Основну вредност новца одређивале су цена метала и трошкови производње. Поред ове, постојала је мењачка, тј. тржишна вредност, која се формирала у зависности од потражње новца. Вредност монете у средњем веку није била назначена на новцу. Емисије новца биле су називане према земљама, градовима, владарима или властели који су их ковали, местима ковања или, једноставно, представама на новцу. Реч је о општеприхваћеним називима који су одређивали емисије новца, као и његову вредност. У историјској грађи очувани су бројни називи који, поред тога што одсликавају поједине аспекте новчарства, одређују почетак ковања новца и отварање нових ковница. Често је назначена и вредност новца, која је, у највећем броју случајева, одређена према најзначајнијим валутама на простору западног и централног Балкана, венецијанском сребрном грошу и златном дукату. Подаци о новцу сачувани у писаној грађи показују однос појединца према новцу, као и историјски развој новчаног система у средњовековној Србији.

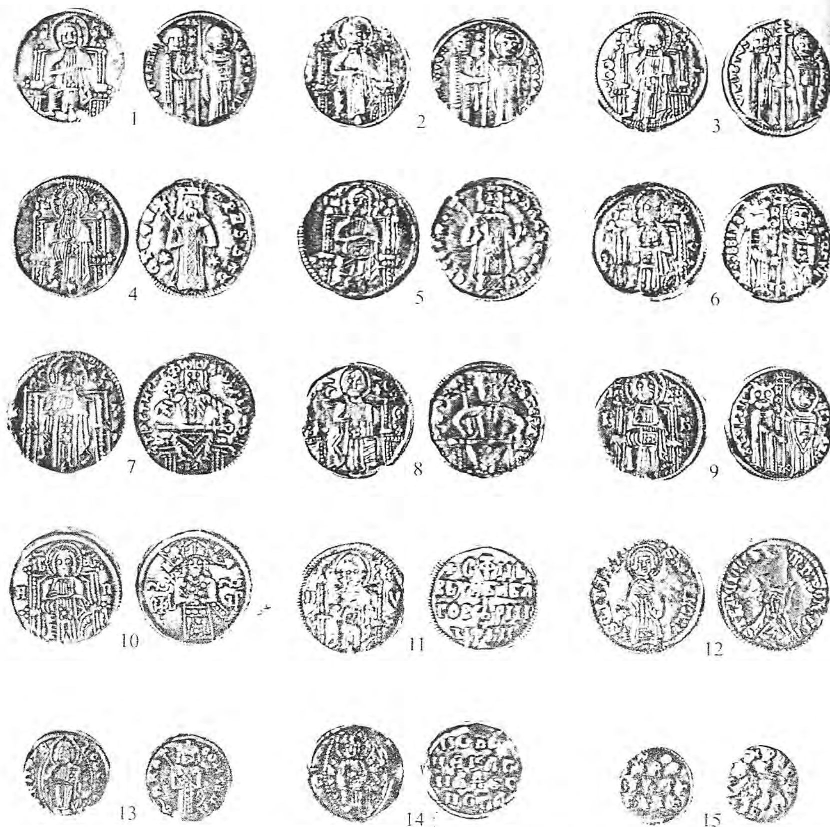
Први помен српског новца је из 1277. године, у Дубровачком царинском статуту, у одредби о таксама на извоз робе, где се помињу „брсковски динари“ (*de Brescoua*)[11]. На основу овог списа и једног другог из 1281. године у коме се помиње неки дуг од пре пет година, као време почетка ковања српског новца се може одредити година 1277, или, прецизније, 1276. година.[12] Ови изузетни подаци јасно су сведочанство о почетку ковања српског новца у Брскову, значајном рударском центру.

Наредне вести из 1281. године јасно указују да је већ у овом раном периоду новчана производња била развијена. Наиме, у потврди *Marie de Chau*, сестре српске краљице Јелене Анжуј-

[10] К. Јиречек, *Историја Срба*, II, Београд, 1952, 198–199.

[11] Г. Чремошник, *Развој срйскоī новчарсшва*, 37.

[12] Г. Чремошник, *Канцелариски и нотариски сйиси 1278–1301*, Београд, 1932, 52, бр. 93.



Основне врсте српског новца – 1. Динар са заставом краља Драгутина; 2. Динар са заставом краља Милутина; 3. Крстати динар краља Милутина; 4. Руднички динар Драгутина; 5. Руднички динар Владислава II; 6. Крстати динар краља Стефана Дечанског; 7. Руднички динар са мачем краља Стефана Дечанског; 8. Руднички динар са мачем краља Душана; 9. Крстати динар краља Душана; 10–11. Царски динари Душана; 12. Динар Ђурђа II Страцимировића са вуком; 13. Новобрдски динар кнеза Лазара; 14. Динар из Сребрнице (?) деспота Стефана Лазаревића и 15. Новобрдски динар деспота Ђурђа Бранковића.

ске, у којој се потврђује примитак 200 солида брсковских динара наводе се „брсковски динари са крстом и љиљаном" (*de cruce et de lilio*) и „брсковски динари са мачем" (*de macia*), који представљају

прве емисије српске монете назване према представама на новцу.[13] Да је заиста посреди развијено ковање сведочи уговор о куповини спудова апулске соли из 1283. године у коме се спомиње још једна емисија „брсковских динара са заставом" (*de Brescoa de bandera*), која је једна од највећих емисија српског новца, кована готово 30 година.[14] Претпостављамо да се општи назив брсковски динари управо односи на емисије динара са заставом, као што је случај испоруке Млечанину Карлу Квирину 50 марки чистог сребра или исто толико брсковских динара.[15] Прве емисије динара са заставом коване су од сребра високе финоће.[16] На њих би се могла односити и потврда из 1291. године о зајму у висини од 30.600 динара од доброг и прописаног сребра и тачне тежине – *dua milia quingenta(!) et quinquaginta solidos bresscutanorum grossorum de argento bonorum et legalium et iusti ponderis*.[17] О устројству брсковске ковнице нема података, изузев оног у коме се помиње њен закуп 1280. године.[18] Судећи према изворима, ковнице су углавном даване у закуп предузетницима који су очекивали добит од посла. Закупци ковница су били обавезни да следе прописану монетарну политику, водећи рачуна о финоћи и тежини емисија, што није био увек случај. То показује, између осталог, и случај Мароја Вучинића, цариника кнеза Лазара.

Изван граница земље, у Венецији, српски новац је познат под општим називом – динари краља Рашке (*regis Raxie*). Под овим именом срећемо их први пут 1282. године у уредби Великог већа упућеној венецијанским званичницима, укључујући и прекоморске (изузимајући оне у Дубровнику), којом се забрањује оптицај српских динара.[19] Од 1292. године у Венецији се користи нови назив „рашки динари" (*de Rassa*), упоредо са називом „брсковски динари".[20] У уредбама Венецијанске републике

13 *Исто*, 44–45, бр. 68.
14 *Исто*, 107, бр. 307.
15 *Исто*, 145, бр. 383.
16 В. Иванишевић, *Новчарство*, 73 и даље.
17 Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 46–48.
18 *Канцеларски и нотарски списи*, 78, бр. 195.
19 F. C. Lane – R. C. Mueller, *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice, I – Coins and Moneys of Account*, Baltimore, 1985, 262.
20 R. Cessi, *Problemi monetari venziani fino a tutto il secolo XIV*, R. Accademia dei Lincei, Documenti finanziari della Republica di Venezia, Padua, 1937, 58, бр. 57.

из 1294. и 1299. године наводе се „брсковски и рашки динари" (*de Brescoa et de Rassa*)[21], тј. *de Brescoa vel de Rassa*[22]. На основу тога сматра се да је, поред Брскова, отворена нова цека – ковница. Непосредна потврда ове вести је наредба из 1303. године у којој дубровачка влада доноси одлуку да се новац Рашке, из Брскова и осталих крајева Склавоније – Србије (*Moneta Raxe, de Brescoa seu aliqua parte Sclauonie*) забрани због умножавања фалсификата у оптицају. Пре забране одређује се вредност брсковских динара од 27 фолара наспрам 30 фолара колико вреди венецијански грош.[23] Према Г. Чремошнику, то би могла бити ковница на Руднику, која се у изворима наводи деценију касније.[24] Да је реч о овој ковници можемо наслутити и из једног спора из 1309. године који се водио око исплате неког дуга. У њему се спомињу „рашки динари" (*Rassianorum*) краља Милутина и „динари српског краља" (*regis Servie*), односно краља Драгутина, који је почетком 14. века држао значајан рударски центар Рудник.[25] Поред међусобног односа између ове две емисије српског новца, тај документ нам доноси изузетне податке о ковању новца у северним областима Србије, под влашћу краља Драгутина.[26] Према овом извору, паритет рашких динара према венецијанским грошима је износио 1,125:1, а српских 1,25:1.

Рашке динаре, у знатним количинама, на тржиште Венеције износили су трговци, да би њиховом продајом остварили добит. У ту сврху су у Венецији створени уреди за контролу приватних галија и заплену – *Officialibus de super denariis Brescoe, Officiales de super grossos de Rasia, Officiales de super denariis de Rascia* – који су делали у раздобљу од 1302. до 1322. године. Био је то свакако значајан период извоза српског новца, што можемо пратити само на основу ових вести.[27] Под истим именом рашки динари (*de Rassa*) јављају се и у Дубровнику 1303. године, где се такође врши њихова контрола.[28]

Изузетне податке пружају нам документи Болоњског архива, у којима се наводе „рашки венецијанци" (*veneziani di Rassi*). Реч је о српским динарима који су служили као легално средство плаћања у Болоњи, а око 1305. године били су једна од основних новчаних јединица. Унутрашња девалвација српских динара довела је до убрзаног пада њихове тржишне вредности од 20 болоњских денара пиколија на 19, а после 2 месеца, и до потпуне забране. Ова забрана је била неуспешна. Због доста старих рашких гроша, градски саветници су увели нове мере: изгласали су паритет између нових рашких гроша, од којих су неки вределе само 12, 16 или 18 болоњских денара, и старих који су вредели 20 денара. Строга истрага спроведена међу мењачима новца – половина од њих су били странци – *un Marzuppino Chiarenti pistojese, un Vanno Nuvoloni, un Paolo del fu Amedeo Poeti, un Mellino di Litterio, un Giovanni Guidotti da Milano ed altri* – довела је до њиховог признања да су увозили рашке гроше и да су их продавали по 30 за флорин, а да су их куповали по 41 за флорин, чиме су остваривали профит од преко 25%. Након ковања велике количине болоњских гроша за 60.000 лира, испитивања су престала.[29]

Последице кварења новца осетиле су се убрзо и у самој Србији. Због кварења и девалвације новца – динара са заставом – краљ Милутин је реорганизовао ковање новца увођењем нове врсте крстатих динара (*de cruce*) који се први пут помињу у изворима 1311. године. Ова нова емисија обележила је, као и динари са заставом, целу једну епоху ковања новца у средњовековној Србији.[30] Емитовани су током целог краљевског периода, а њи-

---

21 *Исто.*

22 *Исто*, XLV, нап. 1, 59–60, бр. 60; R. Cessi, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia III*. Bologna 1950, 453, бр. 26 и 360–361, бр. 29.

23 Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 53–55.

24 *Исто.*

25 М. Динић, „Српски средњовековни новац почетком XIV века", *Гласник ИДНС* 3 (1930), 459; (даље: М. Динић, „Српски средњовековни новац"); Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 56–57; М. Динић, „Крстати грошеви", *ЗРВИ* 1 (1952), 98–99.

26 М. Динић, „Српски средњовековни новац", 459; Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 56–57.

27 R. Cessi, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, 150, 154, 156, 158, 163, 164, 166, 168, 169, 173, 204, 209, 258, 260; Р. Ћук, *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд, 1986, 33 (даље: Р. Ћук, *Србија и Венеција*).

28 Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 51–52.

29 G. B. Salvioni, „Il valore della lira bolognese, dalla sua origine alla fine del secolo XV", *Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per la Romagna 16* (1898), репринт (1961), 313–322; F. C. Lane, R. C. Mueller, *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice*, 265–267.

30 М. Петерковић, *Исписи Хисторијског архива у Дубровнику*, Историјски институт САНУ, лист 4 (необјављено) (даље: М. Петерковић, *Исписи*).

хово ковање је настављено и током царског периода. Друга два документа, писана годину дана касније, обавештавају нас о квалитету крстатих динара – ковани су од сребра стерлинг финоће[31] у Брсковској ковници – *de Brescoua de la cruce*.[32]

Са појавом крстатих динара краља Милутина, да би се смањиле самовоље у ковницама и ради контроле ковања емисија новца, уведена је нова административна организација ковања. Започето је систематско обележавање новца словним ознакама које су представљале потпис одговорних лица у ковници или одређену ковницу. Прве сигле у виду разних знакова и каткад слова појављују се већ на првим емисијама динара. Обележавање новца се вршило једноставним ненаметљивим симболима у виду тачака, кружића, цветова, цртица, крстића и других знакова по угледу на венецијанске гроше.

Новац је обележаван словним ознакама током целог краљевског периода, све до раздобља цара Душана. Већ у време цара Уроша оне ће полако нестајати и биће обележене само понеке добро организоване емисије новца коване у великим серијама, као што су динари краља Вукашина са представама Христа на престолу и вишередним натписом и поједина ковања кнеза Лазара, посебно новобрдски динари са представом Христа у мандорли и кнеза који стоји, означени низом сигли у виду птица, змија, биљака, звезда и других симбола.



Трговци. Истеривање из Храма, Дечани, око 1340.

[31] *Исто.*

[32] М. Динић, „Крстати грошеви", 87.

Значење сигли, у првом реду словних је, на овом нивоу истражености, далеко од разрешења. Поједине од њих су сасвим сигурно означавале ковнице, на шта су указали Р. Марић[33] и Д. М. Меткалф,[34] док су друге обележавале ковнице и закупце, односно само закупце – руководиоце ковница.[35]

Паралелно са крстатим динарима појавили су се и „динари са мачем" (*de la maça*),[36] који су вероватно ковани у северним областима Србије.[37] У оставштини златара Влаха из Венеције, који је преминуо у Србији, 1313. године помињу се обични динари са мачем, као и „добри динари са мачем" (*boni grossi de la maça*).[38] Некако у исто време, 1315. године, помињу се „руднички динари" (*de Rutnico*)[39], што значи да је тамо постојала ковница, која је почела са радом вероватно неку деценију раније. Претпостављамо да су у њој ковани динари са мачем, али и нова емисија краља Драгутина са владарем како стоји и у руци држи скиптар.[40] У једном познијем извору, из 1348. године, тестаменту Томе де Петрање, помињу се „стари руднички динари са мачем" (*dela spada antisi de Rudinicho*).[41]

За разлику од осталих ковања краљевског периода, „крстати динари" помињу се често. Тако се 1329. године наводе „крстати динари од доброг сребра" (*dela croce bonis de argento*),[42] што значи да је, као и код претходних емисија српског

[33] Р. Марић, *Студије из српске нумизматике*. Београд 1956, 117–128.

[34] D. M. Metcalf, „Колико ковница је постојало у Србији за време Стефана Душана", *Нумизматичар* 4 (1981), 165–177.

[35] Иако је познат велики број словних ознака које се јављају на средњовековном српском новцу, до сада ниједна није могла бити повезана са неком од личности задуженом за ковање новца. Изузетак представља један обол деспота Ђурђа Бранковића, кован у Смедереву, који је обележен сиглама n–S. Израду овог обола можемо приписати Стефану Реметеју који је био ковничар деспотове цеке у Угарској у Нађбањи, данашњем Баиа Маре. На основу постојања овог обола можемо претпоставити да је Стефан Реметеј водио извесно време послове и у цеки Смедерево – в. Иванишевић, *Новчарство*, 55.

[36] М. Петерковић, *Исписи*, лист 2.

[37] В. Иванишевић, *Новчарство*, 77–80.

[38] Г. Чремошник, *Развој српског новчарства*, 57–58.

[39] М. Петерковић, *Исписи*, лист 4.

[40] В. Иванишевић, *Новчарство*, 95–96.

[41] М. Динић, „Крстати грошеви", 96–97, 101.

[42] Р. Ћук, *Србија и Венеција*, 34, 179.

новца, дошло до кварења ових динара, чија је прва емисија била кована од сребра стерлинг финоће.

Током тридесетих година 14. века забележене су бројне трансакције у крстатим, али и у рудничким динарима. У једној потврди из 1333. године помиње се однос те две главне емисије српског новца овог раздобља. Андрија Соркчевић се обавезује да ће платити Занину Квирину дуг од 440 перпера, рачунајући „*grossos de cruce libram pro yperperis XI et grossis octo*" и предвиђа могућност да се исти дуг исплати и у „рудничким грошевима": „*si autem fuerint grossi de Rudenicho, quamlibet libram pro yperperis XIIII minus II*". Крстати гроши су били бољи од рудничких: либра крстатих гроша вредела је 140 гроша, очигледно млетачких, либра рудничких гроша је износила 166; однос крстатог гроша према матапану био је 12:7, а рудничког 12:8,3.[43]

Стабилан однос „крстастог динара" према венецијанском грошу од 3:4, што је забележено у бројним дубровачким и, посебно, которским споменицима, задржаће се практично једну деценију, све до новог кварења српског новца. Помињање „лаких крстастих динара" (*de cruce leves*) у једном документу из 1341. године јасан је показатељ девалвације монете у Рашкој.[44]

Први податак о новобрдским динарима (*de Nouaberda*) потиче из 1350. године, иако је ова ковница вероватно радила већ неколико деценија.[45] Реч је о бројним емисијама динара цара Душана са представом владара кога крунишу анђели, вишередним натписом, владара који јаше и цара и царице који заједно држе крст. То су важне емисије новца, о којима је остао значајан траг у нумизматичком материјалу, али мало у историјским изворима. Крстати динари (*de cruce*), који се помињу у изворима 1351. и 1352. године, могли би се односити управо на динаре са царом и царицом који држе крст.[46] Последњи пут су забележени у једном акту из 1363. године.[47] Општији назив „царски динари" (*dell imperador che va in Schiauonia*) који су циркулисали у Србији, појавио се тек 1354. године и он свакако означава бројне емисије новца цара Душана.[48]

У другој половини 14. века српски новац се помиње најчешће под општим одредницама. Тако се 1358. године наводе српски динари (*Sclauonie*).[49] У овом периоду, као и у првој половини 15. века, новац је често кривотворен, о чему сведоче и одредбе *Душановоī законика* о предвиђеним казнама за кривотворење новца.

Сасвим је извесно да је било закупаца или других лица из ковница који су, на своју руку, смањивали вредност новца, како би остваривали додатну зараду, мада је то био и део монетарне политике владара и властеле. Извори дају више примера о драстичном смањењу вредности новца. Године 1362. појавили су се лоши которски динари цара Уроша са примесама бакра, који су у Дубровнику били забрањени. – *grossi de Cataro sunt falsi et de ramo, captum fuit, et firmatum, quod nullus audeat accipere de dictis grossis de cataro, accipere nisi III pro I de Ragusio, salvo incissos pro argento fracto, sub pena valoris dictorum grossorum vel amittendi dictos grossos catarenses*[50]

Мароје Вучинић, цариник кнеза Лазара, који је 1371. године држао под закупом Рудник, због израде лажних гроша био је затворен и кажњен глобом од сто литара сребра.[51]

Колико је кривотворење новца узело маха у позном средњем веку сведочи и *Закон о рудницима* деспота Стефана Лазаревића из 1412. године[52], којим је одређена казна – одсецање палца и новчана глоба – за фалсификаторе новца.

Највише жалби нам је остало за Сребрничку ковницу, где је у више наврата израђиван лош новац. Најречитији је пример из 1431. године, када је у овој цеки кован новац мале финоће 0.666 – у свакој литри метала налазила се једна трећина бакра.

---

43 М. Динић, „Крстати грошеви", 96, 100.

44 *Исто*, 100.

45 М. Динић, *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни* II, Београд, 1962, 38, нап. 8 и 77, нап. 36 (даље: М. Динић, *За историју рударства* II); В. Јовановић, С. Ћирковић, Е. Зечевић, В. Иванишевић, В. Радић, *Ново Брдо*, Београд 2004, 222–247.

46 М. Динић, „Крстати грошеви", 101–102 и 88–89.

47 М. Петерковић, *Исписи*, лист 2.

48 Р. Ћук, *Србија и Венеција*, 222.

49 И. Воје, „Фрагменти о Брскову", *ИЧ* XXIX–XXX (1982–1983), 98.

50 М. Петерковић, *Исписи*, листови 23 и 26.

51 М. Динић, *За историју рударства II*, 6, нап. 18 и 20.

52 *Исто*, 81.



Сто мењача новца. Матеј остав.ъа митарство (дета.ъ), Грачаница, око 1320.

За ову работу били су окривљени цариници војвода Богдан и Радослав Занчић.[53] Новац деспота Ђурђа Бранковића (*moneta despoti*) поново су кривотворили и неки Дубровчани 1435. године.[54]

Поступним раслојавањем новчарства и његовом феудализацијом започиње отварање већег броја мањих ковница које су радиле за обласне владаре и феудалце. Радило се о малим емисијама локалног карактера кованим за домаће тргове и суседна тржишта. Новац је кован захваљујући даљој експлоатацији сребрне руде. Мада је њена производња била смањена, сребро и новац су и даље извожени. Већ у време цара Уроша, ако је судити по једном новооткривеном динару, отворена је ковница у Звечану, поред старих ковница као што је Рудник. „Руднички динари" (*grossi de Rudnicho*) помињу се 1367. године и могу се везати за ковницу жупана Николе Алтомановића. Динари ове ковнице помињу се и касније у више наврата 1390.[55]

[53] М. Динић, *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни* I, Београд, 1955, 80 (даље: М. Динић, *За историју рударства I*)

[54] *Исто*, 80.

[55] М. Динић, *За историју рударства II*, 12.

и 1402. године.[56] Године 1368. наводе се у изворима перпери из Копорића (*de Choporich*) – рударског места у копаоничкој области,[57] а 1371. године поново срећемо општи назив рашких динара.[58] У овом раздобљу је и жупан Андрија Гропа ковао новац у Охриду. Нешто касније, у једном документу из 1388. године, помињу се динари из Плане – *de Plana*.[59] Овом периоду припада и новац кован у Скопљу и, највероватније, у Пећи. Цека у Скопљу је, имајући у виду значај овог града, вероватно започела ковање знатно раније. У Приморју Балшићи су емитовали новац прво у Скадру, а после његовог губитка у Бару.

Више података сачувано је о ковању Балшића. У оставштини *Lampre de Çriena*, из 1393. године, поред разног новца, помињу се и динари Балше (*del Balsa*).[60] Реч је о једном од ретких назива новца датих према његовом издаваоцу. У члану 151. Корчуланског законика из 1424. године дат је и штури опис „добрих динара Балше са вуком" (*grossi Balse vel Volch boni*)[61]. Последњи пут помињу се далеке 1452. године у једном тестаменту у коме се наводи да се у Бару налазила ковница Балшића – *per Antiuari quando lauoraui la cecha de li grossi de Balsa per mio pagamento*.[62] Динари Балшића били су познати и као барски динари, како је назначено у једном документу из 1437. године, према коме је Богдан *Goimilich de Burmas* требао да ради три године у Бару за плату од 10 перпера исплаћиваним у „барским динарима".[63]

Прва половина 15. века била је раздобље експанзије рударства, кључне полуге привредног живота у Србији. Тада је повећан извоз сребра и производња новца, захваљујући обнови старих ковница и отварању нових. На основу издатих закупнина Маре и Ђурђа Бранковића потврђен је рад цека у Прišти-

[56] *Исто*, 12.

[57] С. Ћирковић, *Исписи Хисторијског архива у Дубровнику* (необјављено) (даље: С. Ћирковић, *Исписи*).

[58] М. Петерковић, *Исписи*, лист 10.

[59] М. Благојевић, „Перпера и литра у доба кнеза Лазара", *ИГ* 1–2 (1981), 50–52.

[60] М. Петерковић, *Исписи*, листови 15 и 18.

[61] Š. Ljubić, *Opis južnoslavenskih novaca*, Zagreb 1875, 159.

[62] С. Ћирковић, *Исписи*.

[63] *Исто*.

ни, око 1410. године[64] и у Трепчи од око 1410. до 1423. године.[65] Ове ковнице су свакако радиле и раније. Године 1411. српској држави је припојена Сребрница, важан рударски центар, у коме је раније постојала ковница. Њен рад је обновљен 1417. године. У другој четвртини 15. века започеле су са радом ковнице у престоници Смедереву и у малом рударском средишту у Рудиштима надомак Београда. Обнова експлоатације сребра одразила се и на повећање извоза сребра, као и новчане продукције, што је довело до значајних реформи динара.

Динар је у овом кратком раздобљу два пута реформисан. Први пут за време деспота Стефана Лазаревића, који обнавља монетарни систем знатним подизањем тежине динара од 1,22 г до 0,82 г. По први пут уведене су и фракције – оболи који су служили као ситан новац за локалну употребу. Домети ове реформе били су значајни за даљи развој новчаног система. О промени новца посредно сазнајемо из једне преписке која се односи на Рудник, из 1407. године, о замени новца – *sovra el fatto dele monede vechie e nove*.[66] Друга реформа је спроведена у време деспота Ђурђа Бранковића увођењем нових емисија новца на мањим, а дебљим плочицама, које су, судећи по уједначеним тежинама, више контролисане. Започето је и обележавање ковница. Познате су, поред општих емисија без ознака ковница, динари и оболи цека Смедерево, Рудник, Рудишта и Ново Брдо. Једно од основних обележја нових емисија представља иконографија у којој су доминантни религиозни мотиви из претходног периода замењени профаним предлошцима.[67] И ова новчана реформа оставила је траг у писаним изворима. Године 1435. деспот Ђурђе Бранковић је наредио да се новим новцем (*monete nove*) исплаћују дугови, тако да се десет гроша примају за шеснаест гроша дугова. „Што се тиче новца" – поручивала је дубровачка влада својим посланицима код деспота – „за који хоће да десет гроша вреде и буду исплаћивани трговцима од стране дужника за шеснаест, рећи ћете му: Уверени смо да је његово господство то учинило само за своју величину,

[64] *Старе српске повеље и писма I/1*, 161, бр. 163.
[65] *Исто*, 161–167, бр. 163–164, 166 и 172.
[66] М. Динић, *За историју рударства II*, 7–8 и 12.
[67] В. Иванишевић, *Новчарство*, 189–190.

част и добар глас, желећи да новац буде добар; али хтети и учинити да десет гроша вреди и даје се за шеснаест, из тога произлази сувише велика штета за трговце, јер за десет гроша не могу имати ни купити оно што су раније куповали за шеснаест. И у ранија времена када се вршила замена новца господари су давали грош за грош. Замолите га понизно да и он нареди и дозволи оптицај гроша за грош, као што је у сличним случајевима чињено и раније, да не би ова мера изишла на штету његовог господства, његових царина и поданика."[68] И у једној пресуди донесеној у Новом Брду 1436. године помињу се стари и нови гроши у литрама и унцама (*grossi novi de Nouaberda livre cinque et de grossi vechi livra una, onze quatro*).[69]

Новац „господина деспота" помиње се први пут када цариници Ђурђа Бранковића у Трепчи, Богдан Миљеновић и Богиша Радмиловић, поред осталог, одбијају да се плаћа у новцу „господина деспота", мада „господин Ђурађ" хоће да се примају по читавој његовој земљи.[70]



Мерење новца. Парабола о блудном сину (детаљ), Ресава, друга деценија 15. века.

[68] М. Динић, *За историју рударства II*, 67.
[69] *Исто*, 78.
[70] М. Динић, „Трепча у средњем веку", *Прилози КЈИФ* 33, 1–2 (1967), 7.

На основу бројних жалби које су дубровачки грађани упућивали Републици дознајемо нешто више о раду ковница. Године 1417. деспот Стефан Лазаревић је у Крушевцу продао тројици Дубровчана – Марину Градићу, Бенку Гундулићу и Јакши Водопији – сребрничку царину за 3.000 литара сребра. Доплативши још 100 литара цариници су добили и право да нико од деспотових људи настањених у Сребрници не сме променити ниједну аксађу сребра изван ковнице, нити смеју примати динаре у замену за сребро од других осим од цариника (*cum pacto quod aliquis homo ex illis domini despothi habitans in Srebeniza non audeat cambire exagium aliquot argenti extra cecham nostram nec accipere possint denarios pro cambio argenti ab aliqua persona preterquam ab nobis gabellotis*). Укупна свота за закуп царине износила је око седам и по пута више него што је Твртко I добијао у последње две године своје владе за Сребрницу и Понор. То показује колико је Сребрница напредовала за нешто више од четврт века, али и да су дажбине биле сада знатно веће. Овај уговор са деспотом показује колико је повећана закупнина сребрничке царине због ограничења права откупа сребра и оснивања ковнице у корист нових цариника. Пошто су се закупци нагодили са деспотом, војвода Радослав Михаљевић донео им је деспотову повељу о споразуму. Видевши да није унесен став о продаји сребра и о новцу, вратили су је војводи с речима: „Реци господару да нисмо купили царину под овим условом, већ да смо му дали 600 литара сребра више, но што бисмо дали, да имамо ковницу под напред наведеним реченим условом, од које ћемо вући добит, а ако је имамо на уобичајен начин, никакву добит не бисмо имали". Војвода Радослав пренео је ову поруку, али се затим вратио и изјавио да деспот сматра да је повеља у реду – „quod littera bene stabat". Цариници нису били задовољни и замолили су војводу да им изради аудијенцију код деспота. Са овим су се нагодили и добили нову повељу, која је садржала све услове, али су морали доплатити још стотину литара сребра. Нове мере у Сребрници довеле су значи до повећања закупнине царине у Сребрници за 700 литара сребра, а она је пре те године износила 1.400 литара.[71] Петнаестог августа саопштене су нове мере. Поред оних о узимању царина од свих дубровачких трговаца, онако како се плаћа у Новом Брду на тканине и другу робу и намирнице, обавештени су и о отварању нове ковнице (*a far nova zecha*). У вези с тим издата су наређења валтурцима, опет под претњом „невере", да се само у ковници може мењати сребро за новац.

Све ове мере изазвале су велико узбуђење у дубровачкој колонији, која се обратила својој влади: „А кад ми продајемо" – стоји поред осталог – „жито, вино, месо и друге намирнице рударима за ове не желимо да узимамо новац већ само сребро, пошто са динарима не можемо наћи сребро из реченог разлога; а пургари нас присиљавају да примамо грошеве говорећи нам: Не можете одбити господарев новац (*moneda del signor*). Тако, господо, не могући да мењамо грошеве у сребро због цариника, нећемо моћи да вршимо плаћања у Дубровнику."[72]

Динари из Сребрнице (*de Srebrnica*) помињу се и нешто касније 1436. године.[73] Најчешће су помињане емисије новца коване у Новом Брду, што је разумљиво јер је то био један од најактивнијих рудника у деспотовој држави. Новобрдске динаре (*de Nouaberda*) налазимо поменуте 1434. године у тестаменту Влаха Ходилиновића, преминулог у Новом Брду, којим прилаже 12 литара црквама св. Марије и св. Николе у Новом Брду. Новобрдски новац помиње се 1441. године, а последњи пут 1445. као динари *de Nouamonte*.[74]

Поред новца, у средњовековној Србији користили су се и вредносни папири – менице (*lettere di cambio*). Оне се први пут помињу у Дубровнику крајем 14. века, где су уведене по угледу на италијанске комуне, које су их користиле ради једноставнијег и, нарочито, сигурнијег плаћања и пребацивања новца. Дубровчанин Бенко Котруљевић, у свом спису о трговини и савршеном трговцу, наводи да су менице племенити проналазак, подлога и саставни део трговине.[75] Дубровчани су менице

[71] М. Динић, *За историју рударства I*, 64–67.

[72] *Исто*, 64–67.

[73] *Исто*, 80.

[74] М. Динић, *За историју рударства II*, 77–78.

[75] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 673.

користили и у Србији. Познато је да је 1431. године дубровачка комуна наложила својим посланицима да на основу менице купе коње у Приштини, а у марту 1452. године да набаве у Смедереву сребро у вредности од 1.000 дуката за поклоне на Порти. Меницама су се служили и дубровачки трговци у Београду, Новом Брду и другим местима. Постојали су и други видови послова са новцем, као што је чување новца у банкарским депозитима. Ђорђе Големовић, достојанственик деспота Ђурђа, примио је од дубровачке владе 192 дуката, који су били предати на чување у банци.[76] И српски владари су похрањивали своје драгоцености у депозите. Деспот Ђурађ Бранковић је 1441. године предао дубровачкој влади на чување 50.000 златних дуката, 334 килограма злата у полугама, 112 килограма гламског сребра (са примесама злата), 973 килограма чистог сребра, 114 килограма позлаћеног и сребрног посуђа и 1.000.000 сребрних турских акчи. Новац, полуге и предмети предати су у запечаћеним џаковима и свежњевима. Сви предмети су били уредно пописани. И златни новац, који је допремљен у десет кеса са по 5.000 дуката у свакој кеси, такође је пописан – укупно је било 43.553 венецијанска дуката, 6.134 угарских златних гулдена и 313 турских алтина.[77]

Новац и племенити метали транспортовани су у средњем веку у кесама које су, према дубровачким изворима, биле печаћене. На кесама су се налазили, у зависности од власника, али и важности пошиљке, печати држава, градова или појединаца. Тако је једна испорука од 90 марки сребра била запечаћена млетачким печатом св. Марка, док је друга пошиљка, извесне количине злата и сребра, била оверена пломбом власника пре предаје бродарима.[78] Ове новчане трансакције оставиле су траг и у ликовној грађи. На фрески *Парабола о блудном сину* из Ресаве приказано је мерење новца у кесама, пре печаћења или после скидања плмбе. Трагови платнених кеса, у којима је био похрањен новац, често су налажени приликом откривања остава новца сакривених у земљи.

[76] *Исто*, 673–674.

[77] *Старе српске повеље и писма* I/2, 21–23, бр. 637.

[78] М. Петерковић, *Исписи*, 1–2.

Новац се посебно мерио, поглавито златни и сребрни, ради утврђивања његове стварне вредности. Ово је нарочито било важно због постојања кривотвореног новца, али и појаве опсецања златника, гроша и динара, којима је тежина намерно смањивана. Новац је, према томе, приман према тежини – *al marco*, што је случај са српским ковањима, која су често била, како смо видели, нестабилне тежине и финоће.

Нестанком самосталности српске државе прекинуто је ковање новца чиме је завршена прича о успонима и падовима српског новца у средњем веку.

ЖИВОТ У ПОРОДИЦИ И ПИТАЊЕ СВОЈИНЕ

Лични живот појединца и породице у средњем веку био је неупоредиво више међузависан и тешње повезан са животом и интересима других појединаца и заједница. То су, пре свега, крвно-сродничке (род и братство), а затим и територијалне заједнице (село и жупа, па и сама држава). Појединац и породица, као носиоци приватности, били су под строгим друштвеним надзором поменутих заједница. Право надзора понашања појединца и породице од стране села и жупе произлазило је непосредно из њихове колективне кривичне одговорности према држави и владару. Другачије није могло бити, јер феудална држава, због своје несавршене организације, није била кадра да допре до сваког појединца и породице, па је колективну одговорност и обавезе наметала селу и жупи.

Посматрање из угла етнолошких студија феномена попут брака и породице као основе приватног живота, доводи нас до закључка да је и оно што је лично, породично и само своје, и те како друштвено условљено. Говорећи о животу у породици морамо се најпре осврнути на брак, односно, на схватање брака под окриљем православне цркве, али и на социјалне оквире ове појаве, неопходне у сваком етнолошком истраживању.

Треба истаћи да са етимолошког становишта[1] *брак* није народна реч, већ реч коју срећемо у историјским споменицима и средњовековних писаца. Реч *брак* налазимо већ у најстаријим старословенским изворима, као што је Маријански кодекс из 10.

[1] P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, Zagreb 1971, s. v. *Brak*.

или 11. века[2], затим у првом српском ћирилском споменику *Мирослављевом јеванђељу* са краја 11. века[3]. У оба случаја се реч брак помиње у контексту библијске свадбе у Кани Галилејској, на коју је био позван и Исус Христос са својим ученицима. Он је том приликом учинио прво од више својих чуда претворивши воду у вино. Занимљиво је да се у Вуковом преводу *Новога завјета*, као и у преводу Емилијана М. Чарнића (изд. Библијског друштва Београд, Јован, 2, 1–11), два пута помиње да је Исус дошао *на свадбу*. Међутим, у оба претходно поменута стара словенско-српска извора уместо *речи на свадбу* изричито се каже да је Исус позван *на брак*. То само потврђује да је реч брак општесловенска и да је садржински обједињавала оно што данас значе речи свадба и брак. Од именице *брак* створен је глагол *брачити се*[4] и *законжнобрачити се*[5], такође из 14. века. Средњовековни синоними за поменуте радње (брачити се) били су још: *женити се* (за мушкарца), *(о)мужити се* (за жену) и *венчати се*[6].

Примањем хришћанства у 9. веку, а нарочито од оснивања Српске архиепископије (1219), са Савом Немањићем на челу, брак је из области народног обичајног права прешао у црквено право. Драгоцени извори за познавање брака и породице у српским земљама средњега века свакако су многе повеље, а посебно *Жичка повеља* (око 1220), *Душанов законик* (1349) и статути неких приморских градова (Дубровник, Будва, Котор).

У *Жичкој повељи*[7] се први пут јасно проглашава да је брак под божанским окриљем: „И по тому божествени си закон научивше по црковному уставу и предани, и господско запрештение бист не разлучати се мужу от жене и жене от мужа." Наредни, 18. члан, предвиђа да се за повреду „божанског

[2] *CODEX MARIANUS GLAGOLITICUS Characteribus cyrlicus transcriptum*, ур.V. Jagić, Graz 1960, 319.

[3] Н. Родић – Г. Јовановић, *Мирослављево еванђеље*. Критичко издање, САНУ, Институт за српскохрватски језик, *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*, I од., књ. XXXIII, Београд 1986, 28.

[4] А. Соловјев, „Српско-црквена правила из XIV века", *Гласник СНД* 14, Скопље 1935, 36.

[5] *Матије Властара Синтагмат*, састав Г-8. 172.

[6] *ЗС*, 581, III, IV; С. Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349 – 1354*, чл. 154, Београд 1898.

[7] *ЗС*, 13, 573.

закона“ о браку, у зависности од друштвеног положаја прекршиоца, плаћају разне материјалне казне. Наиме, ако је преступник из реда властеле, одузима му се шест коња у корист краља; ако је војник, плаћа три коња; ако је од убогих људи, платиће два вола. На сличан начин (чл. 19) кажњавана је и жена: властелинка казном предвиђеном за властелу; ако је „од нижих“, онда је казну плаћала према свом рангу.

Приближно у исто време (око 1220) и „архиепископ Сава прикупљао је преко својих протопопа, свугде по црквама брачне парове, старце и средовечне, младе и мужеве и жене скупа са децом, да би им дао *благословенија законааго*“[8].

Устаљени *начин склапања брака био је прошевина*, после чега је следила веридба, па договор, и на крају, свадбено весеље. Као нестандардни начин склапања брака била је *отмица девојке*, што је црква оштро осуђивала.[9] Но, и поред тога, отмица као начин склапања брака бивало је и у вишим и у нижим друштвеним слојевима. У настојању да се отмица искорени, цар Душан је у *Законику* (чл. 53) за ту радњу прописао врло оштру казну: „Ако који властелин узме властелинку на силу, да му се обе руке одсеку и нос одреже. Ако ли себар узме властелинку на силу, да се обеси; ако ли себи равну узме, да му се обе руке одсеку и нос одреже.“

У средњовековној Србији брак се сматрао првим предусловом за живот хришћанске породице као темеља друштва и државе. Такав став озакоњује се у 3. члану *Душановог законика*: „И ниједна свадба да се не учини без венчанија; ако ли се учини без благословенија и упрошенија цркве, такови да се разлуче.“

Из наведенога произлази да су најважнији елементи црквеног брака „благословеније“, које даје епископ, и „венчаније“, које обавља парохијски свештеник кога је канонски поставио епископ.

Према Радославу Грујићу[10], даљом анализом црквеног брака, а посебно поменутог 3. члана *Душановог законика*, от-

[8] Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави*, III део: *Историја грађанског права*, Београд 1935. 47.

[9] К. Јиречек, *Историја Срба* II, „Научна књига“, Београд 1952, 257–258.

[10] Р. Грујић, *Брак, венчање*, Ст. Станојевић, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка* I, Београд 1924.



Ктиторска породица. Есфигменска повеља деспота Ђурђа Бранковића, око 1430. године.

крива се један важан прехришћански елемент у склапању брака. То је *венчање*, тј. стављање венаца на главе младенаца. Од радње *венчати се* створена је именица *венчање*, која је постала синоним за средњовековно *брачење*, тј. данашње склапање брака. Због тога се као главни чин црквеног венчања, који прате одговарајуће духовне песме и молитве, сматрало (и сада се сматра) стављање венаца на главе младенаца. Некадашњи биљни венци несумњиво су били преузети из старих народних обичаја античког и словенског света, као знак радости и свечаности. И сама метална круна, која је заменила пређашњи биљни венац, такође се у почетку називала венцем. Нека основна правила о склапању црквеног брака код средњовековних Срба, као што су: узраст младенаца, строга верска ендогамија, затим место венчавања (црква), забрана венчавања у време четири велика поста (и још средом и петком) и, коначно, да венчање буде непосредно после завршене литургије, углавном су преузета из црквеног права садржаног у *Номоканону*. Чак су се и црквена веридба и венчање морали временски и просторно строго одвојити од богослужбених радњи успења Пресвете (Богородице), односно службе неком светитељу или умрломе. Разлог томе је било могуће скрнављење светог простора речи-

ма и сватовским песмама, односно недоличним понашањем сватова и „глумаца" у њима.[11]

Треба поменути још неке изворе и сазнања о венчању у средњем веку. На првом месту истакли бисмо ликовне представе на фрескама у српским манастирима. У историји старог српског сликарства оне су познате као *Свадба у Кани Галилејској*. Тај ликовни призор се више пута понавља, а највише је обраћана пажња оном у манастиру Каленић спочетка 15. века[12]. На његовом северном зиду у припрати насликана је ктиторска породица: Богдан са женом Милицом и братом Петром, а испред њих је деспот Стефан. За разлику од фресака у манастиру Св. Никите и Грачаници (почетак 14. века), где је приказано мноштво сватова, у Каленићу се „показује одабрано друштво: Христос и Богородица, млади брачни пар, кум, још један старији човек и тројица младића који послужују". Младожења у руци држи нож и његовим врхом убада невесту у врх прста. Између њих је служавка с пехаром вина. Према С. Радојчићу, тај призор је из прехришћанског обичаја мешања крви младенаца, коју они треба да испију с вином. Он паралелу налази у обичају узајамног мешања и пијења крви при склапању побратимства и посестримства код Куча у Црној Гори тридесетих година 20. века.[13] Етнолошка истраживања код нас не потврђују такав обичај у свадбеном обреду, већ само у побратимству (посестримству), што за последицу има брачну егзогамију. Друго тумачење овога призора има хришћанско обележје: „Вино помешано с крвљу, које племићки младенци треба да попију, мора имати евхаристичко значење."[14]

Даља могућа сазнања о венчању на основу ликовног извора везана су за представу пехара, тј. чаше из које младенци пију вино. Та је чаша на фресци племићке свадбе у Каленићу вероватно стаклена, јер се јасно види вино у њој, док је код сиромашних она можда била земљана. Обичај да се по испијању вина таква чаша разбије сигурно је постојао и у средњем веку. То потврђују *Српска црквена правила из XIV века*. Њихов члан 20. гласи: „Чаша да се не разжбива у кое се причешчају младенци нж да стои у цркви на потребу."[15] Јасно је да се ради о забрани разбијања чаше из које су младенци при обреду венчања пили вино. Доношење нове или (можда) обнова старе забране несумњиво сведочи о постојању поменутог народног обичаја. Вероватно је да је тај обичај био споља „унесен" и у црквено венчање, а затим забрањен. Искључен из црквеног обреда венчања, обичај је опстојавао и даље у сеоској средини из које је и потекао. О томе сведочи бројна етнографска грађа код Срба и других европских народа, из које се види да је разбијање посуђа било не само у свадбеном него и у погребном ритуалу, али и у другим приликама (па чак и на једном описаном скупу вишег свештенства у Срему из 18. века!). Та појава је озбиљније анализирана у европској и српској етнологији у 20. веку. Код нас о томе постоје два различита мишљења: прво[16], као превентивна магијско-религијска радња да би се спречиле зле намере према одређеним лицима, тј. уништио узрочник болести и смрти, и друго[17] (засновано на теорији обреда прелаза Арнолда ван Женепа и Едмунда Лича, које одлучно



Младенци, Свадба у Кани. Каленић, почетак 15. века.

[11] А. Соловјев, „Српска црквена правила из XIV века", *Гласник СНД* XIV, Скопље 1935, 37, чл. 24.

[12] С. Радојчић, *Каленић*, Крагујевац 1987; Д. Симић-Лазар, *Каленић, сликарство – историја*, Епархија Шумадијска, Крагујевац 2000, 185–189, т. XX, XXI.

[13] С. Радојчић, *н. д.*, VI, XIV–XVI.

[14] Д. Симић-Лазар, *н. д.*, 186.

[15] А. Соловјев, „Српска црквена правила из XIV века", 37.

[16] М. С. Филиповић, „Мађиско разбијање судова", *ЗМСДН* 1, 1950, 110–127. М. Филиповић се позива на једно особено сведочење Д. Руварца: да је ритуално напијање вина и разбијање чаша било не само познато српском вишем свештенству него га је оно и само обављало средином 18. века!

[17] И. Ковачевић, „Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала", *Сеоски дани Сретена Вукосављевића* 7, Пријепоље 1979, 187–192.

одбацује оно прво мишљење – разбијање посуда значи звучно обележавање граница трију фаза (издвајање, маргиналност и агрегација) поменутог ритуала прелаза.

Када је реч о социјалним оквирима склапања брака, најпре морамо одредити битне елементе поимања сродства у средњовековном српском друштву. О сметњама за ступање у брак због крвног сродства нема изричитих одредби. Можемо претпоставити да се сродничка егзогамија заснивала на обичајном праву свима знаном, па се стога законодавци и не осврћу на њу. Међутим, један облик тазбинског сродства сматран је као значајна препрека склапању брака. Био је изричито забрањен сорорат, тј. брак између зета и „сватвице" (свастике). Он је оштро санкционисан 28. чланом *Жичке повеље*: „Аште кто сватвицу през закон узме, аште будет от властел или от војник да узимает ослуху господствујеј по два воли; аште ли от убогих, то да узима светитељ половину, а такови да се распуштајут или у сватвицех." У историји српског права у средњем веку посвећена је знатна пажња брачном праву.[18] Теодор Тарановски је мислио да законодавац није занемарио и друге случајеве забране брака међу сродницима по тазбини, већ је као пример истакао само онај који се вероватно најчешће дешавао и који је требало оштро сузбијати. У овом случају изгледа да је обичајно народно право дозвољавало брак са свастиком, а црква га (напротив) сматрала родоскрвним односом. Да би се искоренио такав противцрквени обичај, световни законодавац је прописао казну. Она је двострука: црквено-канонска – сорорални брак се распушта, и световна – у виду материјалне глобе (два вола). Неједнак однос према сороралном браку, као појави дугог трајања, запажа се и касније, што је разматрано и у српској етнологији.[19] Савремена антропологија сексуалности знатно је проширила интерпретацију појма инцеста који се тиче не само забране „мешања крви" међу сродницима него и свих осталих телесних течности.[20] Та појава се запажа код многих народа света, па и у

[18] Т. Тарановски, *н. д.*, 43–51.

[19] М. С. Филиповић, „Левират и сорорат код Срба, Хрвата и Арбанаса", *Рад Војвођанских музеја* 3, Нови Сад 1954.

[20] Ф. Еритје, *Две сестре и њихова мати, антропологија сексуалности*, Библиотека XX век, Београд 2003, 105–114.

јудео-хришћанској цивилизацији. Није искључено да су нам такви појмови о инцесту пренесени преко црквених канона, о чему би тек требало провести истраживања.

Сталешка ендогамија је била особена за српски средњи век, а створена је под непосредним утицајем световне (патримонијалне) власти. Оно што је за нас данас дубоко лични, приватни чин, склапање брака за средњовековног човека није било баш тако. Посреди је законска забрана склапања брака између „Срба" и „влаха" на властелинствима манастира Бањска и Дечани. Светостефанска хрисовуља Бањској тако прописује: „Србин да се не жени у Власех. Ако ли се ожени, да се ограби и свеже и он и Влах от ког се буде женил, и да се врати без воље опет на отчино место. А који буду стариници и не вазмогну се повратити, ниједан да не војник, но вси ћелатори."[21] На сличан начин законодавац прописује исту забрану и у Дечанској хрисовуљи: „Србин да се не жени у Власех; ако ли се ожени, да ју веде у меропхе."[22] Неколико година касније (око 1336) краљ Душан знатно ублажава ту забрану свога оца.[23] Наиме, „Србин" који је већ отишао међу „влахе" и прижени се могао је тамо и остати, али уз обавезу да буде „ћелатор", тј. да пређе у категорију сиромашнијих „влаха" чија је обавеза била да чувају и стригу манастирске овце.

Из поменутих хрисовуља могу се извући следећи закључци: прво, био је распрострањен домазетски брак, али не као остатак некаквог матријархата (према теорији еволуциониста 19. века), већ као израз одређених друштвених околности – повољнији социјални положај „влаха" сточара него „Срба" ратара; друго, феудални господар земље се најнепосредније мешао у приватне брачне послове зависних сељака да би спречио нарушавање постојеће друштвене равнотеже у сношењу разних радних и других обавеза које су имали земљорадници, односно „власи" сточари; треће, такав брак је био или ништаван или се невеста „влахиња" морала да преведе у најзависнију групу меропаха.

[21] *ЗС* LVI, 626.

[22] *Исто*, XXXVI, 651.

[23] М. Филиповић, „Структура и организација средњовековног катуна", у: *Симпозијум о средњовековном катуну*, Сарајево 1963, 75 (даље: М. Филиповић, „Структура и организација").

Строга верска ендогамија била је прописана највишим правним актом државе. О њој јасно говори члан 9. *Душановоī законика*: „И ако се најде полуверац узам христијаницу, ако узљуби, да се крсти у христијанство, ако ли се не крсти да му се узме жена и деца и да им се да дел куће, а он да се иждене." У историји брачног права у средњовековних Срба већ је запажено[24] да је у поменутом члану Законика реч о регулисању верски мешовитог брака између христијана и полувераца, тј. православних и католика. *Законик* у том случају јасно нуди само једно решење: да муж католик пређе у православну веру. Ако он то не би хтео, следила је казна: брак се раскида, мужу се одузимају жена, деца и део имања, а он прогони. И у *Синтаīмату Матије Властара* (1335) јасно се истиче забрана брака између Јевреја и православних хришћана, односно између јеретика и иновераца са хришћанима.[25]

Т. Тарановски је с правом оспоравао Новаковићево мишљење да се у поменутом случају речју полуверац означавао јеретик, јер је у Душановом царству било доста католика који јесу сматрани „полуверцима", али им је исповедање вере било слободно. О супротној могућности – да православни ожени католкињу, законик се не изјашњава. Вероватно је да је и такав брак сматран незаконитим, али се претпостављало да је премоћ мужа у браку била одлучујућа за очување православног верског живота у кући.[26]

Лични и имовински односи у браку и породици су тесно повезани и испреплетани. Најстарији познати нам подаци о њима су из *Жичке йовеље Стефана Првовенчаноī* (око 1220. године). У неколико њених чланова говори се о личној својини жене, о казни жене за самовољно напуштање мужа, као и о „отпусту" жене од стране мужа. Тако члан 20. гласи: „Аште ли о себе сама (жена) имет бесновати се, остављајући својего мужа, да аште има добитак, добитком да наказует се, аште ли добитка не има, те своим телом да наказуе се, јакоже будет изволение мужа јеје." Наредни, 21. члан је наставак претходног и представља неку врсту правног лека напуштеном мужу шта може чинити са одбеглом супругом: „Наказув ју да је ведет; аште ли не будет јему угодна водити ју да ју продаст како јему годе."

Поменути чланови регулишу двојаке правне односе међу супружницима: личну имовину жене у браку и имовинско и физичко кажњавање жене ако самовласно напусти мужа.

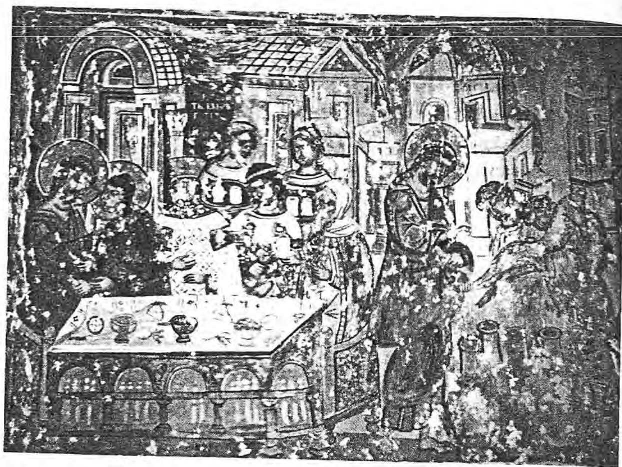
Лична имовина жене у браку назива се *добиīак*. Извесно је да је посреди *ūрикија* или *īасīнина* (прћија) коју девојка приликом удаје доноси из свога рода, па отуда њено искључиво право располагања њоме. То право ће изгубити ако из обести напусти мужа. И обрнуто, имовинском казном биће кажњен и муж ако „пусти" жену. Ипак, законодавац је далеко строжи према жени него према мужу за исто учињено кривично дело: он се кажњава само материјалном глобом, а она губитком свога „добитка", телесном казном и, као „круна" свега, муж је може и продати (чл. 21)!

Развод брака је у средњем веку називан *расūусī*. По слову канонског и световног права брак је био светиња и нерazлучив. Али, насупрот свим правилима, у друштвеној стварности њега је ипак било, и то често. Познати грчки каноничар и архиепископ Димитрије Хоматијан, савременик светог Саве Српског, жали се због многих незаконитости приликом склапања брака. Тога се нарочито дешавало у вишим друштвеним слојевима. У 13. и 14. веку то се подједнако запажа и код Грка, и код Срба, и код Бугара. Из историјских извора познато је да се српски краљ Милутин женио четири пута и да су му неки бракови били неканонски, али је, и поред тога, био проглашен за светитеља Српске цркве. Константин Јиречек је без околишења нагласио „да нам готово једино грчки извори дају податка о породичним приликама српских владара; њихови српски биографи, све црквени људи, старају се да ниједном речи не обавесте читаоце о тајнама женског одељења у двору"[27].

О разводу брака највише обавештења пружа нам *Жичка йовеља*. Она сведочи да се законодавац оштро супротстављао самовољном раскиду брака у свим друштвеним слојевима. Начелно, пропис се једнако односи и на мужеве и на жене. „Преступљение закона" за мужа јесте ако он „пушта"

[24] Т. Тарановски, *н. д.*, 48.
[25] *Маīије Влаīара Синīаīмаīī*, 183.
[26] Т. Тарановски, *н. д.*, 48.

[27] К. Јиречек, *н. д.*, 257.



Свадбена гозба. Свадба у Кани. Љуботен, 14. век.

жену, а за жену када „остави" мужа (чл. 22, 23). Ако су узрок растави трећа лица, на пример, родитељи и други, онда се и они кажњавају истом казном (чл. 19, 20).

Видели смо на основу анализе важног, 20. члана, да постоји различит однос законодавца према одмеравању казне за мужа и жену. Велика је разлика нарочито у тону закона када се говори о кривици супружника. „Аште ли о себе сама имет бесновати се, остављајући својего мужа ..." Такво самовољно и из обести женино напуштање мужа, каже Тарановски, сматра се „као манифестација некојег лудила, свакако као нешто изузетно, анормално, нечувено, што је безусловно за осуду од стране свију". И обрнуто, о „пуштању" жене од стране мужа, који то чини снагом свог ауторитета, „законодавац говори обичним мирним тоном; он се, додуше, против њега бори у име Божјег закона те га кажњава, али га не слика као нешто изванредно, нечувено, чак ни необично"[28]. Блаже кажњавање самовољног „пуштања" жене од стране мужа свакако је било у духу важећег патријархалног морала и обичајног права. Муж који би самовољно „пустио" жену дужан је да је врати у свој дом. Ако то не би учинио, такав муж је кажњаван неком врстом епитимије, тј. да не буде у милости господина (епископа) и божанске цркве (чл. 22). У

[28] Т. Тарановски, *н. д.*, 44.

случају да такав муж себи доведе другу жену, дужан је да плати „ослуху" (прописану казну за непослух, чл. 23). На исти начин је кажњавана и жена ако би отишла другом мужу (чл. 25).

Реч „распуст", којом је означено отпуштање жене од стране мужа, имала је још и значење одређене глобе за тај чин. Стварање апелативног појма „распуст" за висину казне сведочи о устаљености те казнене мере, баш као што је био случај и са „враждом", којом су означавани и убиство и тачно прописана казна за тај злочин. „Распуст" као својеврсну казну примењивала је и сама црква.

Живот у породици

За разлику од речи *брак*, која је била позната од краја раног средњег века, реч *породица* није постојала, иако је употребљаван израз *пород* у смислу потомства.[29] Треба истаћи да се савремено етнолошко и социолошко одређење породице као тровалентне биолошко-социјалне заједнице (мати, отац и њихова деца) разликује од старе средњовековне породице, која је често бивала проширена сродничка група. Управо о овом типу породице постоје писани извори.

Средњовековни назив за породицу био је *кућа*. Том речју се означавала и ужа, тзв. инокосна и проширена породица. Наравно, речју кућа означаван је прво сам грађевински објекат, али њен преносни значењски садржај у писаним изворима јесте друштвени. Тачније, кућа је значила место живљења, ствари и људе из више поколења који су повезани крвним сродством и живе у њој. Тако друштвено схваћена кућа сносила је колективну кривичну одговорност, али и радне и фискалне обавезе. Оваква средњовековна кућа у ствари је сложена породица, која ће се од Вуковог *Српског рјечника* из 1818. године звати *задруга*. Ту, по правилу крвно-сродничку заједницу одликују заједничка својина добара, заједничка производња и потрошња, једно огњиште и један старешина. Пандан сложеној породици задружног типа била је ужа, инокосна породица.

[29] „Аз Савдић видев јер не имам порода..." (*Одабрани споменици*, 131).

Како су работе и дажбине биле распоређене по огњиштима (или димовима), то је у интересу господара властелинства било да буде што више издељених великих породица на уже породице парова. Тиме је увећаван број фискалних и радних обвезника. Ипак, друштвена стварност је била другачија. Феудални поредак је морао да чини уступке задружној породици како би и сâм могао да се одржи. Порези и натурална рента јесу се распоређивали по кућама, али та кућа је морала да има доста мушких радних руку како би одржала саму себе и испуњавала све обавезе према патримонијалном господару. То је посебно важило за тзв. влашке катуне (сточарска насеља), који су обављали пастирске, војничке и услуге караванског преноса добара. Било је чак случајева да власт одређује удруживање слабијих породица у једну већу. Тако је члан 50. *Светостефанске повеље манастиру Бањска* (1318) прописивао да они који немају „сина, или брата, или работника, јединаци, два да се ститета...“, тј. да се сједине како би могли да обрађују земљу и виноград. То је важило и за сокалнике и мајсторе.[30]

Стојан Новаковић је значајно допринео познавању породице у средњем веку. Сматрао је да у ондашњој српској држави није било повољних прилика за развој задруге, али их је, упркос томе, било. За његова схватања о задружној породици особена су два теоријска полазишта. Прво је засновано на идејама француског историчара Фистела де Куланжа, према којем аграрни комунизам није претходио приватној својини земље.[31] Друго његово теоријско полазиште тиче се поимања задруге (или, како је он зове, „јача кућа“), па каже: „Именом *јачих* кућа обележићемо оне у којима је најмање три брата, а остале су или самци са децом (недораслом) или синовима, или слабије куће у којима су по два брата с одраслом или недораслом децом или бар дед.“[32]

Из наведеног се јасно види да је за Новаковића главно мерило – да ли је нека кућа задружна – био број (три и више) ожењене браће у њој. Међутим, савремено етнолошко

[30] *ЗС, 626.*
[31] С. Новаковић, *Село*, СКЗ, Београд 1943, 139–141.
[32] *Исто*, 166.

схватање о истом предмету је другачије; то није бројност чланова него структура породичне заједнице: ако су у њој макар само родитељи са једним или два жењена сина – то је већ задружна кућа. У српској етнологији и историографији о томе је темељније први расправљао Миленко Филиповић.[33] Анализом истих историјских извора, уз примену различитих методских поступака, добиће се знатно другачији резултати.

Манастирске повеље и *Душанов законик* су наши најзначајнији извори за познавање породице. За ову прилику узете су три драгоцене повеље: *Светостефанска повеља краља Милутина манастиру Бањска* из 1313–1318; *Дечанска повеља краља Стефана Уроша Трећег* из 1330. и *Арханђеловска повеља цара Стефана Душана манастиру Св. арханђела код Призрена* из 1348.

Пописи кућа и катуна у повељама нису једнообразни: понекад су у њима само лична имена, а понекад, поред имена, и презимена, као и други подаци о саставу куће, као што су сродство и порекло (на пример, са сином, децом, братом, зетом, пасторком и шуром).[34] Гледајући целину пописа на поменутим властелинствима, може се рећи да је апсолутно преовлађујући тип породице била сложена породица. Очигледно је да су животне потребе становништва за животом у задрузи биле снажније од законских феудалних тежњи за што већим бројем домаћинстава. Рачунајући у задругу и оне породице у којима је уз оца макар један ожењени син, онда је са тзв. братским задругама укупно било: на Бањском властелинству 77,2%, на Дечанском 83,4% и на Светоарханђелском чак 92,5%[35].

Сложена породица је била агнатска, најчешће од три покољења, затим од ожењене браће, стричева и синоваца. Било је и сродника по тазбини, зетова и шурака. По правилу, породица је била патрилинеарна и патрилокална. За разлику од строге мушке линије сродства, боравак супружника није увек морао бити у кући мужа. Појава зетова у задрузи са тастом и (или) шурацима значи да зет није дошао у женину кућу зато што она није имала браће. Непотпуност средњовековних писа-

[33] Видети М. С. Филиповић, „Структура и организација“, 65–75.
[34] М. Филиповић, „Структура и организација“, 66–69.
[35] *Исто*, 68–69.

них извора не омогућава да се одговори на питање: зашто је таст примао зета у кућу и онда када је имао синове.

Наведена грађа о сложеној породици (задрузи) односи се углавном на сточарско и земљорадничко становништво. Међутим, задружним животом живели су и попови.[36] Социјални положај синова поповске породице био је условљен њиховим образовањем. Светостефанска хрисовуља манастиру Бањској одређује: „Синови попови колици књигу изуче, сви једну земљу отчину да држе, а који не научи, ако му отац поповић, а он да буде сокалник; ако ли му је отац меропшић или сокалничић, а он да буде что му и дед бил.“[37] Само дванаест година касније, Дечанска хрисовуља је још строжа, па поповог сина који не изучи књиге враћа у најнижи друштвени сталеж меропхе.[38]

Својина

У средњовековних Срба постојало је више облика својине – владарска, црквена, властеоска, жупска, сеоска и приватна својина слободних људи. Реч је о својини над земљом и објектима на њој. Земља је била основа живота човека и друштва у средњем веку. Основни назив за непокретна приватна добра био је *баштина*, а за црквена *метох* и *метохија*. Посебни називи за неке облике некретнине били су још *њива, земља, село, катун, кућа*. *Куљеница* је била облик својине који сведочи о начину њеног прибављања. *Баштина* је могла бити слободна и потчињена. Најважнији носиоци слободне баштине, поред владара, били су племство и црква. Њихова својина је била неприкосновена и ослобођена од давања и работа. Потчињена баштина је била оптерећена давањима и работама у корист господара, непосредног власника. Потчињену баштину су само користили (као *dominium utile*) зависни сељаци, меропси и себри, а понекад и мајстори.

Од три основна облика садржине права својине[39] – право државине, право уживања и право располагања – прва два ћемо само укратко размотрити, док ће нешто више речи бити о трећем облику – праву располагања.

За право државине позната су само два у изворима најчешће помињана термина – *држати* и *имати*. Ти изрази се подједнако користе када су у питању права својине властеле, цркве, града Дубровника или отрока и меропаха. Помињу се: за властелу и цркву у даровној повељи цара Стефана Уроша митрополиту Кирилу из 1356. године – „... и придодасмо село Смилово с всеми правинами и међами и с заселци како су *држали* властеличићи царства ми все чисто“[40]; за град Дубровник – краљ Стефан Урош потврђује „...земле и винограде, што сте *држали* до умртија господина ми отца да си ју *држите*...“[41]; за цркву и насељене меропхе на Дечанском властелинству из 1330. године – „А се закон метохиам црковним: меропси кои *земљу држе* да орју...“[42].

О другом облику права својине – праву уживања мало је ваљаних извора који би указали на начине искоришћавања својине. Баштину су слободно користили власници. То је номинално важило и за оне који су били насељени на нечијој земљи, али уз обавезу вршења одређених работа и давања непосредном власнику земље. Само је црква, као власник земље, имала право или да сама гради млинове на њој или да то право, дозволом митрополита, уступи другоме.[43]

Трећем облику права својине – праву располагања – поклонићемо мало више пажње. Код средњовековних Срба постојала су сва три уобичајена начина располагања својином:

[36] На пример, у Дечанској хрисовуљи, у Средњем Селу помиње се поповска кућа са седам мушких глава: „Бољеслав Бојевић, а брат му Клинац и Богдаша и Милен, а син му Гојак и Прибил Поповић, а дед им Радован“ (С. Новаковић, *Село*, 165); „поп Кустодија са тастем и са шурјами“(*Исто*, 171); „и у Ставици поп Трошен и брат му Толое и Прибоје свими ждребием и с мегами“; „поп Хранислав Епископовић у Поточах с всеми своим ждребием и с купљеницами и с всеми правинами, на чем га је застала црква“ (*ЗС*, XXXV, XXXVIII, 687); „Село Рабча с попом Главатом и с попом Ранком, с них родом и с них баштином...“; „Село Брод и други Брод с попови Дикановићи и с них родом и с них баштинами...“ (*Исто*, XLV, LXX, 689).

[37] *Исто*, LXVII, 627.

[38] *Исто*, XLIII, 651.

[39] О томе подробније у Т. Тарановски, *н. д.*, 608–622.

[40] *ЗС*, 309, IV.

[41] *Исто*, 151, I.

[42] *Исто*, 649, XXI.

[43] *Исто*, 703, IX.

продаја, поклон и замена. То је важило и за слободне, и за неслободне баштине, с тим што су располагања овом другом била условљавана и ограничавана. Право располагања било је уређено највишим државним актом – *Душановим закоником*: „... и те баштине да су тврде као и претходних правоверних царева, да су власни над њима: или их дати цркви, или за душу оставити, или продати коме било".[44] Начини права располагања потврђују се више пута и у повељама, на пример из 1357. године: „... под црков за душу подписати, у прикију дати, продати, харизати, заменити куде им хотеније денути...".[45]

Појам приватне својине у средњем веку није истоветан данашњем. Наиме, носилац права располагања својином није појединац, који би на њој имао неограничена права, већ породица, па и шири круг сродника. Круг сродника који су, у крајњој линији, имали право ограничења располагања својином, а то значи када се постављало питање отуђења у било којем облику, био је знатно шири од онога који је номинално важио за носиоца својине. Право приватне својине било је, дакле, ограничено правом сродника званим право ближике. Чак и у изразито класној средини са развијеним институтом приватне својине, као што су приморске општине (Котор, Будва, Дубровник), отац не може својевољно располагати породичном својином. Он може располагати само „својим делом" (при могућој деоби), а не и оним деловима који припадају његовој деци. У наследним правима отац је изједначен са синовима.[46]

О продаји као начину отуђења својине у средњовековној Србији, стицајем околности, сачуван је само један писани уговор. У правној литератури тај документ познат је под именом *Призренска тапија* (1346–1366). У њој се говори да је нека Доброслава са два сина и кћерком продала двор у Призрену. Поред синова и кћери, сагласност за ту продају дају још и помећаши. Анализом протокола, текста и ексхатокола (завршетка исправе) дошло се до закључка да је та исправа писана по византијском узору[47]. На основу санкција уговора, које предвиђају да ако неко од стране продавца („кто ли се наге од нас или од нашег рода...") тражи од купца продани двор, „да се не чује ...(на) всаком суде цареве и црковном и да платимо налогију цркви"[48]. Било је готово правило да продавци својом баштином јемче и обезбеђују купцу мирно и пуно уживање купљеног добра. То је појава која изражава несталност купопродајне праксе баштине. Плаћање казне и накнада другим баштинским добрима усмерени су, у првом реду, против рођака, али и самог продавца, који би евентуално хтели да поврате отуђено добро. Није сасвим јасно пред којим органима власти је написана *Призренска исправа*. После 16 сведока каже се да је „наместник Никола од матере божје призренске написа и по...". Тако завршена исправа упућује на то да је уговор склопљен пред црквеним властима.[49]

Из Србије прве половине 14. века постоји и неколико кратких записа који несумњиво говоре о томе да су рођаци заједно продали земљу Хтетовском манастиру. Заједнице које су продавале земљу биле су задруге крвних сродника и рођака по женидбеним везама, о чему сведоче следећи примери:

„И друга нива ниже тези шчо прода пардо с родом си, и с шурем си Теодором и својачином си Робом"; „Ниву коју купи иконом Неофит у Кумана, Кјурохина сина, и у пакупи иконом Неофит у Кумана, Кјурохина сина, и у па-

ше(но)га му Драгослава, и у шурej му Драгње, и у Рајана за осам перпер..."; „Нива Голема шчо купи Неофит у Радослава, Дудова сина и у (се)стричеи му, и у сина му обрето ...и у Гоислава и у всего рода их за 20 перпер".[50]

На примерима повеља властеле Босне такође се запажа заједничка сагласност сродника за отуђење баштине. Садашње поколење отуђује баштину не само у своје него и у име потомака. Тако на Стипању пољу под Соколом, 1419. године, војвода Сандаљ са браћом овако образлаже уступање њиховог

[44] *Душанов законик – Закон благовернога цара Стефана* (чл. 40). Бистрички препис на данашњи српски језик прев. Димитрије Богдановић, Вајат, Београд 1989.

[45] *ЗС*, 311, II.

[46] Ж. Бујуклић, *Правно уређење средњовековне будванске комуне*, Будва 1988, 131.

[47] А. Соловјев, „Уговор о куповини и продаји у средњевековној Србији", *Архив ПДН*, година XVII, друго коло, књ. XV (XXXII), бр. 6, Београд 1927, 438–446; Т. Тарановски, *н. д.*, 108.

[48] *Примери*, 353–354. Налогија, од грчког аналогија, означава глобу за повреду уговора.

[49] Н. Ф. Павковић, *Право прече куповине у обичајном праву Срба и Хрвата*, Београд 1972, 82.

[50] *Попис имања хтетовског манастира до 1346*, СКА, *Споменик III*, Београд 1890, 37–39.

дела Конавала Дубровнику: „...ми воевода Сандаљ с моом братиом с кнезом Влкцем и с кнезом Влком и Стипаном сином кнеза Влкца всесрдно и едноволно за них лубав дасмо и даровасмо у вики викома без поречења кнезу, властелом и всои опчини града Дубровника (...) пол жупе Конавли и виталину (...) и ми речени воевода Сандаљ и вишеречени и натражие наше шчо е по мушком колину од нашег срца...“.[51]

Даривање може бити сасвим лични, приватни, али исто тако и јавни чин. Даривање са етнолошког становишта, као и са становишта друштвене историје, јесте појава својствена свим друштвима од најранијих времена. Појединци и групе се осећају обавезним да дају, приме понуђено и врате уздарје. Даривање, и када је лично и привидно добровољно, у крајњој линији често је нужно, а понекад и принудно. Интересом вођене престације често се јављају у виду дарова или у форми чак великодушно понуђеног поклона.

Главна одлика даривања у средњовековних Срба јесте да се његова приватна и јавна страна често преплићу. Такву двострану природу даривања су свакако имали сусрети и узајамне посете владара и властеле, затим српске властеле и Дубровчана. Велики жупан Стефан Немања је, на пример, при сусрету са мађарским краљем Андријом II у Равном добио од њега на дар скупоцену и богато украшену одећу, пехар украшен бисерима и драгим камењем, затим опремљене коње и друге животиње.[52]

Основни облик отуђења баштине у средњовековној Србији и Босни није била продаја него даривање. Најчешћи српски називи за даривање били су *приношеније*, *приложеније*, *дарованије*, *даније*, *записаније*, *задушнина и задушиница*. У своју *Скраћену синтагму*, Матија Властар је из Прохирона унео читаву једну главу (Д-11) под насловом „О даровех“. Њоме се одређује да је сваки учињени дар коначан, односно да се може опозвати само у случајевима незахвалности даропримаоца и ако је учињен од малолетних и малоумних особа.[53]

[51] *Старе српске повеље и писма* I/1, 295.

[52] *Лексикон ССВ*, в. *Дар*.

[53] *Матије Властара Синтагмат*, 250; А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана*, 115–116.

Постојала су два главна тока даривања: први, од владара ка племству за верну службу, и други, од владара и племства ка цркви у побожне сврхе, у славу Бога и за спас грешне душе дародавца. Даривањем се код верника развијало осећање да је сваки дар цркви, ма колико био мали, у очима Бога значајан. Даривање цркви, како за живота тако и у случају смрти, била је особена црта читавог средњег века, не само код нас него и у читавој хришћанској Европи. И даровне исправе, као и купопродајни уговори, најчешће се завршавају претњама свакоме ко би се усудио да оспори чин даривања. Слично је поступио и Стефан Немања 1198–1199. године. После набрајања која села и колико људи дарује манастиру Хиландару, каже да оно што је дао не треба више ни њему, ни његовим синовима, ни унуцима, „ни моему родиму ни иному никоторе“. Након тога следи претња страшним судом свакоме који би покварио његов дар.[54]

Посебан вид даривања у побожне сврхе била су приватна *условна завештања* српске властеле. У првом случају завештања нису била чињена пред смрт, онда када се дародавац осети „у телу слаб а духом здрав“, већ знатно раније за живота. Завештањем се одређивало да ће одређена баштинска добра припасти цркви онда када завештач умре. У другом случају српска властела је поклањала баштине црквама које подиже сâм владар. Штавише, владар се јавља као лице које и одобрава туђе завештање и формално га чини. Око 1326. године краљ Стефан Дечански потврђује завештање казнаца Димитрија села Брчело Св. Николи Врањинском. Оно ће припасти храму Св. Николе после смрти Димитрија и његове жене.[55] Посебно је занимљива потврда којом краљ Стефан Душан (1332–1337) потврђује манастиру Хиландару хрисовуљу оца и деде, којом су они потврдили прилог Радославе, жене Милшине. „И да се храни Радослава, Милшина жена, доње смрти, а по ње смрти да не облада местом тем ни син, ни дшти, ни кто од рода, ткмо да приходе како је закон хтитором, и да им е комат како всацем хтитором а да не обладају ништа...“[56] Очигледно је да је Радослава, поред сина и кћери, имала и других

[54] *Monumenta Serbica*, 5–6.

[55] *ЗС*, 581–582.

[56] *Исто*, 405.

рођака којима се изричито забрањује да после њене смрти потражују било шта од оног што је она лично завештала манастиру. То само потврђује да је приватна својина била ограничена и да се без сагласности деце и других сродника њоме није могло слободно располагати.

Када је реч о даривању, ваља истаћи ктиторство као посебан вид даривања. У византијском и јужнословенском православном свету постојала је традиција оснивања цркава и манастира. Оснивач гради своју задужбину за живота и са посебним намерама: за спас своје душе и душа својих ближих сродника. Тај чин обезбеђује многе предности у приватном животу задужбинара и његових ближњих. Све последице настале оснивањем задужбине биле су уређене посебним *ктиторским правом*. Оно се одређује „као скуп права и обавеза, које припадају власнику имовине намењене користи цркве“. Субјект ктиторског права назива се грчком речју *ктитор* – оснивач, а ктиторско право – „основатељско право“[57].

У животу ктитора његова права и дужности су вишеструке: статутарне, административне, имовинско-материјалне и ритуалне. Група ритуалних права има посебну важност у његовом приватном животу. То су: право на помен за живота и после смрти, право на гроб (сахрану) у храму задужбине, право на портрет и право на стално почасно место у храму и у обредним поворкама.[58]

Изнети подаци о животу у браку и у породици, и с тим тесно повезана питања облика својине и наслеђивања у српском друштву средњег века, представљају поглед етнолога на ове појаве. Разуме се, оне имају и своју правну, социолошку и историјску димензију.

---

[57] С. Троицки, „Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији“, *Глас СКА*, CLXVIII, Београд 1935, 81, 83–84.

[58] С. Троицки, *н. д.*, 18, 73, 116–118; В. Марковић, „Ктитори, њихове дужности и права“, *Прилози за КЈИФ*, књ. 5, Београд 1925, 106–107.

ТЕЛО

ЖЕНА – ИЗМЕЂУ ВРЛИНЕ И ГРЕХА

Током развоја нових погледа на историју јавља се правац, познат у западној литератури под називом gender studies, односно студије рода. Циљ проучавања постају друштвене улоге жена и мушкараца, као творевина културе, својствених одређеном времену, а не заснованих искључиво на разлици биолошког пола.[1] На овом плану истиче се неколико тематских целина, попут брака и блуда, или пристанка и принуде у сексуалном односу. Овде спадају и разматрања о правном статусу жене, њеној радној улози, као и проституцији, као посебној врсти женске делатности.[2]

---

[1] P. Berk, *Istorija i društvena teorija*, Equilibrium. Beograd 2002, 22–29, 57–60; Ž. Bok, *Žena u evropskoj istoriji*, CLIO, Београд 2004, са старијом литературом. Кратак преглед развоја ове гране историје и односа између појмова пол и род, дала је Д. Пеић-Чалдаровић у раду: „Teorijski aspekti historije žena i ženskih studija", *Radovi* 29 (1996), 273–287. О односу полности и културе, в. Ž. Papić, *Polnost i kultura*, Beograd 1997.

[2] У традиционалном историографском приступу жена је била запостављена и пажња јој је посвећивана само ако је била позната или жена владара. в. М. Ласкарис, *Византијске принцезе у средњовековној Србији*, Београд 1926; М. Пурковић, *Јелена жена цара Душана*, Диселдорф 1975; *Исти*, *Принцезе из куће Немањића*, Пешић и синови, Београд 1996: *Исти*, *Кћери кнеза Лазара*, Пешић и синови, Београд 1996: Ђ. Перић, „Нацрт историјске библиографије о српској средњовековној жени (1158/59–1459–1521)", *ЗИМС 35* (1987), 189–207. Свакодневни живот жена у Приморју обрадиле су Д. Динић-Кнежевић (Д. Динић-Кнежевић, *Положај жена у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974, даље: *Положај жена*) и Л. Блехова-Челебић (L. Blehova-Čelebić, *Žene srednjovekovnog Kotora*, Cid, Podgorica 2002, даље: *Žene*). У новије време питање породице и брака у Дубровнику обрадила је З. Јанековић-Ремер (Z. Janeković-Römer, *Rod i grad. Dubrovačka obitelj od 13. do 15. stoljeća*. Dubrovnik, Zavod za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku, Zavod za hrvatsku povijest FF-a

Извори о овом питању иако оскудни, ипак пружају одређена сазнања. Данашњи појам приватног својствен је модерном времену и друштву. У средњем веку су владар-законодавац и црква контролисали ту сферу, укључујући и надзор над физичким односима међу половима. Стога су веома значајни правни извори, закони и повеље[3], као и тестаменти појединаца који су боравили у Србији.[4] Посебну групу чине житија, у којима се износи и световни живот личности којима су посвећена. Податке пружају и византијски писци.[5]

Средњовековна Србија, па и њено залеђе, били су у континуитету изложени спољним утицајима. Допринос Византијског царства приметан је већ у почетку немањићке државе, прихватањем православне вере и црквених канона, али и преузимањем одређених кривичних и грађанских норми. Ове законе српска држава преузимала је селективно, прилагођавајући их својим потребама и обичајима. Стога се може говорити о посебном, српском законодавству, створеном на византијским

Sveučilišta u Zagrebu, 1994, са старијом литературом). Посебан рад свакодневици жена у Србији посветила је И. Николајевић – в. I. Nikolajević, „Daily Life of Women in Medieval Serbia", *Frau und spatmittelalterlicher Alltag, Sitzungsberichte Phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 437 (1986) 429–438. О аспектима и схватању сексуалности, в. E. Levin, Sex and Society in the World of the Ortodox Slavs, 900–1700, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989; *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, ed. by A. E. Laiou, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University Washington, D. C., 1993: *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies*. Univerzity of Sussex, Brigton, March 1997, ур. L. James, Aldershot–Brookfield USA–Singapore–Sydney 1999. О проституцији у Дубровнику, в. G. Ravančić, „Prilog poznavanju prostitucije u Dubrovniku u kasnom srednjem vijeku", *Radovi* 31 (1998), 123–130. Овде наведена дела коришћена су током израде рада.

3 О директном утицају јавне власти на свакодневни живот средњовековног човека сведоче одредбе contra sodomitas, које је дубровачка влада донела 1474. и 1534. године – в. G. Ravančić, „Javni prostor i dokolica u kasnosrednjovjekovnom i renesansnom Dubrovniku", *Anali* XXXVIII (2000), 54–55, нап. 6.

4 Ради решавања даљих имовинских питања, у тестаментима се наводе имена деце, жена, љубавница – в. С. Ћирковић, Р. Ћук, А. Веселиновић, „Србија у Дубровачким тестаментима у XV веку (I)", *Мешовита грађа–Miscellanea* XXII (2004), 30, 33; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, СКЗ, Београд 1994, 730–731 (даље: М. Спремић. *Деспот Ђурађ*).

5 *ВИИНЈ IV*; *ВИИНЈ VI*.

основама.[6] У Србију идеје су стизале и са католичког Запада, из Угарске, а касније и из Италије, преко приморских градова, посебно Дубровника, чији су трговачки представници оснивали колоније у рударским и трговачким центрима у унутрашњости. Неки приморски градови, од Котора до Улциња у Зети, били су у саставу српске државе.[7] Везе са околним државама успостављане су и путем бракова владарских породица. Будуће невесте доводиле су са собом личну пратњу и доносиле реликвије и књиге. Везе са страним државама одржавала је и властела, која је одлазила у дипломатске мисије и путовала. Истовремено је и становништво силазило у приморске области, а као послуга одлазило и у Италију.

Треба имати у виду и да је средњовековно друштво у целини било изложено сталним поморима услед глади или куге, и готово непрекидним ратовима, те је смртност била велика. Новорођенчад и деца умирали су због нехигијене или прехладе, а жене су рано остајале удовице.[8] У односу на данашње време, кратко се живело, а смена генерација била је убрзана. Појединац је сматран зрелим са достизањем телесне спремности да се репродукује.[9]

6 А. Соловјев, „Значај византијског права на Балкану", *Годишњица НЧ* XXXVII (1928), 95–141; Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, избор и предговор Т. Суботин-Голубовић, СКЗ, Београд 1997, 110–115.

7 М. Спремић, *Деспот Ђурађ*; С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници: друштва средњовековног Балкана*, Equilibrium, Београд 1997, 241–258 („Католичке парохије у средњовековној Србији"), 369– 376 („Сусрети великих цивилизација око 1300. Исток и Запад у југоисточној Европи"); М. Спремић, „Српска деспотовина између Истока и Запада", *Европа и Срби*, Београд 1997, 87–99; М. Маловић-Ђукић, Српски приморски градови и Медитеран у средњем веку, *Исто*, 135–142; М. Антоновић, *Град и жупа у Зетском приморију и северној Албанији у XIV и XV веку*, Историјски институт, Београд 2003, са старијом литературом.

8 Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, Zamak kulture, Vrnjačka Banja 1982, 77–99, 119–126; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 43–45; Р. Радић, *Страх у позној Византији: 1180–1453. I*, Стубови културе, Београд 2000, 92–101, 124–131

9 Жена је сматрана зрелом са 12 година, када би добила менструацију, а мушкарац са 14, са појављивањем длака на бради. – в. К. Јиречек, *Историја Срба II*, Просвета, Београд 1988², 241; K. M. Ringrose, „Passing the test of sancitity: denial of sexuality and involuntary castration", *Desire and Denial*, 136–137. О овој граници, в. даље.

Друштво и жена

Оновремено друштво почивало је на сталешкој подели. Паралелно са том спољном, постојала је и унутрашња подела, која се заснивала на истоветности пола. Тако се, као пуноправни, јављају мушкарци, док су жене рангиране као ниже. Ова разлика између мушкараца и жена присутна је не само у ставовима цркве већ и у световним законима.

Начела неравноправности

Према схватањима хришћанства, кривицу због првобитног, Евиног греха и протеривања из раја, сносиле су све жене. Стога су оне представљане као изазивачи нереда и оруђе у рукама Сатане. Посматране из овог угла, такође су представљане као слабији пол, склонији духовном паду, оличен у блудници у сваком смислу те речи.[10] Сматрало се да је жена по природи зла. У једном српском зборнику из Хиландара, из средине 15. века, записано је: „нема главе као што је глава змије, и нема зла као што је зло жене“. Као особине те *зле жене* навођени су причљивост, паганизам, изражавање сексуалности и лоше вођење куће.[11] Овај епитет понела је и Мара (Јелена), последња босанска краљица и кћи деспота Лазара Бранковића[12]. О женској

[10] Теодосије, *Житије светог Саве*, прев. Л. Мирковић, превод редиговао Д. Богдановић, СКЗ, Београд 1990, 80, 250 (даље: Теодосије); С. Новаковић, *Примери књижевности и језика старога и српскословенскога*, Београд 1904, 345; Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, 230– 259. Према Нићифору Григори, „...ништа није тако колебљиво, као карактер жене...“, *ВИИНЈ VI*, 173 (С. Ћирковић и Б. Ферјанчић). Као оруђе ђавола, жена је често повезивана са змијом – в. *Физиолог. Средњовековни медицински списи*, прев. М. Лазић, Љ. Котарчић, М. Миливојевић, прир. М. Лазић, Љ. Котарчић, Просвета, СКЗ, Београд 1989, 33–35, 140–141, В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, СКЗ, Београд 1973, 79. Змијом је касније називан и Турчин – в. К. Јиречек, *Историја Срба II*, 239.

[11] E. Levin, *н. д.*, 52; В. Чајкановић, *Мит и религија*, 40–41, 43, 69–70, 79; S. Stojan, *Vjerenice i nevjernice*, Prometej, Zagreb–Dubrovnik 2003, 260–261. Идеја зле жене продрла је у српске пословице: „Добра жена кући је што и очи телу, зла жена је као пропаст в ледиаѣ“ (С. Новаковић, *Примери*, 533); „Не веруј жени лукавој, јер мед капље из уста жене блуднице, који за кратко наслађује грло твоје, а потом горку жуч наћи ћеш“ (*Физиолог*, 38). У Византији, жена се поредила са морем: „Три су зла и три су добра на свету: ватра, жена и море. Разљућена жена, разбеснело море“ (Р. Радић, *н. д.*, 265–266).



Призори Богородичине трудноће. Минијатура из илустрованог рукописа Беседе Јакова Кокиковафоса, 12. век.

превари говори Григорије Цамблак који, описујући ослепљење краља Стефана Дечанског, каже: „победи се царева премудрост женским сплеткама“[13]. Зато је задатак мушкарца да надзире своју жену. Насупрот ове Еве или Лилит, као изузетан пример узвишене жене и њеног уздизања налази се представа безгрешне Богородице или Дјеве Марије, која је свету донела спасење. Слабост жене и надмоћ мушкарца објашњавани су и њеним физичким настанком од Адамовог ребра, да служи супротном

[12] *Monumenta Serbica*, 546; Ђ. Тошић, „Посљедња босанска краљица Мара (Јелена)“, *Зборник за историју БиХ* 3 (2002), 56, 59.

[13] Према Г. Цамблаку, жена је слаба, бестидна, лукава и зла – в. Г. Цамблак, Живот краља Стефана Дечанског, Старе српске биографије XV и XVII века, прев. Л. Мирковић, СКЗ, Београд 1936, 5–7 (даље: Григорије Цамблак). Према Теодосију, краљ Радослав изгубио је престо 1234. године јер је постао „покоран жени, од које и би повређен умом“ – в. Теодосије, 167, 273; *ИСН I*, 308 –310, нап. 46 (Б. Ферјанчић). И Марко Краљевић, према М. Орбину, изгубио је град Костур, због неверне жене Јелене. Овај догађај постао је и предмет епске песме – в. М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 68; С. Ћирковић, „Коментари и извори Мавра Орбина“, М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 320; Р. Михаљчић, *Крај Српског Царства*, Београд 1975, 170–171.

полу као дружбеница, испомоћ у свакодневним активностима и мајка његове деце.[14]

На оваквим основама почивало је и законодавство, које је сматрало жену малолетном, стављајући неудату девојку под власт родитеља или брата, а удату под власт супруга. У правним питањима, жене су заступали мушки представници, тако да нису непосредно учествовале у јавном животу. То се одразило и у званичним документима, у којима су сразмерно мало заступљене у односу на мушкарце.[15]

Д. Динић-Кнежевић жене средњовековне Србије дели у две основне категорије: слободне – властелинке и жене у градовима, и зависне – жене кметова, које су живеле на селу.[16] Као посебну категорију овој подели треба додати владарке средњовековне Србије, које су делиле трон са својим мужевима и имале посебна права у којима се изједначавају са мушким владарима.[17]

[14] Žan Delimo, *Strah na Zapadu*, 234. 236–237; E. Levin, *н. д.*, 57–60. Код српских писаца, као синоним за Лилит, јавља се име Далила – в. Теодосије, 167, 273; Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, прев. Л. Мирковић, Просвета–СКЗ. Београд 1989, 75 (даље: Константин Филозоф).

[15] А. Павићевић, „Жене и њихова моћ у друштву", *Гласник ЕИ XLVII* (1999), 74–94, 79.

[16] *Лексикон ССВ*, 189 (Д. Динић-Кнежевић).

[17] Према *Законику цара Душана*. краљица и царица имале су право ноћења у мушком манастиру, супротно постојећим правилима – в. Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*, 141, чл. 195, Београд 1960; Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима I*, Нови Сад 1895 (фототипско издање, Београд–Шибеник 2004²), 529. Исто право даје кнез Лазар и ктиторицама, својом повељом манастиру Дренчи – в. *ЗС*, 763; А. Соловјев, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*. Београд 1980, 331. Царица Јелена боравила је и на Светој Гори. О томе говори и један запис који нас обавештава да је она дошла на Свету Гору „не јавно, већ некако премудро и покривено". Ипак сачуване повеље цара Душана, у којима говори о том боравку, посебно она издата келији Светог Саве, обавештавају нас да Јеленин боравак није био тако тајан – в. Д. Живојиновић, „Хрисовуља цара Стефана Душана келији Светог Саве Јерусалимског у Кареји", *ССА* I (2002), 69–78; *Исти*, „Карејске хрисовуље Стефана Душана", *ИЧ* L (2003), 33–51; Р. Радић, *н. д.*, 131. На Свету Гору ступила је и царица Мара, кћи деспота Ђурђа и жена султана Мурата II – в. Р. Ћук, „Царица Мара", *ИЧ* XXV–XXVI (1978–1979), 93, нап. 18–19. Према правилима Атоса, нису смели ступити евнуси. голобради младићи и жене (K. M. Ringrose, *Passing the test of sancitity*, 136–137). О другим правима царице, в. Н. Радојчић, *Исто*, 100–101, 126, 139, 141 чл. 43, 45, 136; 187, 195; А. Соловјев, *исто*, 210–212, 386–287, 325.

Сличан положај имале су и жене обласних господара и истакнуте властеле.[18]

Подела рада

За разлику од мушкарца, који је свој статус у друштву изграђивао и на основу професионалне делатности, жена је учествовала у пословима свог мужа помажући му при раду. Стога се активност зависних жена кметова на селу сводила, пре свега, на бригу о кући и деци. Учествовале су у обради своје, породичне, и властелинове земље, а обављале су и део послова везаних за кућу господара, попут прераде вуне и лана или мешења хлеба. Тако су, заједно са својим мужевима, чиниле основу радног становништва које је привређивало за господара.[19]

У Котору, као и у Дубровнику, занимање су имале слободне жене из грађанског сталежа и са сеоског подручја. Слободне жене из околине Котора чувале су туђу стоку. Пазарним даном одлазиле су на трг, где су продавале прехрамбене производе и ручне радове, посебно платно. Жене су радиле и као продавачице на пијаци, а такође и као крчмарице. У Дубровнику се помињу и оне које су радиле у радњама. Иако ретко, жене се јављају и међу занатлијама. Тако се у Котору помињу занимања свилопреле, лојанице (која се бавила израдом свећа), опанчарице, па чак и оклопарке. Богатије грађанке и властелинке у Приморју бавиле су се при-

[18] Оне се, заједно са својим мужевима или децом, помињу у натписима, уговорима и даровницама. Видети Р. Михаљчић. *Крај Српског Царства*, 67–72, 112–114, 174–180, 183–184; *Положај жена*, 24–25, 152–153; М. Шуица, *Немирно доба српског средњег века*, Јавно предузеће „Службени лист СРЈ", Београд 2000, 39, 41, 64–65, 67, 80, 84, 85, 87, 98, 101–102, 121, 151, 153, 157–161. О представама жена обласних господара и властеле, в. И. Ђорђевић, *Зидно сликарство српске властеле*, Београд 1995.

[19] Правиле су тканину, познату под називом раша, прерађивале лан, вуну и мешале хлеб, мутиле масло – в. *ЗС*, 414, 420. 434, 468, 485, 471, 590, 625–626, 629, 687, 692, 696, 698–699. 701, 759; I. Nikolajević, *Daily Life*, 433–434. У Србији, за разлику од Дубровника, жене су се бавиле ткањем у кући, а професионални ткачи били су мушкарци, као у Европи – в. Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза. Ткања и вез*, Чигоја штампа, Београд 2003. 248.

вредним пословањем, давањем и узимањем земље у закуп, а такође и зеленаштвом.[20]

По градовима, не само у Приморју већ и у унутрашњости Србије, жене су се укључивале у привреду, бавећи се разним врстама делатности. Као у Дубровнику и у Србији јављају се као дужници, јемци и заступници, али није познато да ли су се укључивале у трговину.[21] Ипак, постојало је ограничење. Искључиво удовице, ради прехране породице, имале су право да раде као пиљарице (франгарице). Продавале су воће, поврће, вино, рибу, сир и хлеб.[22] Производњом хлеба су се у Новом Брду бавиле пекарице.[23] Жене су обављале друге послове; прале су веш, шиле, израђивале тканине, везле, трговале ситном робом. Да су се бавиле предењем, сведочи чл. 64. *Душановог законика*, који говори о сиротој кудељници.[24] Како је

[20] *Положај жена*, 7–11, 25–60; Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, Београд 1980², 69, 117; *Лексикон ССВ*, 122 (Д. Ковачевић-Којић); *Žene*, 149, 202–208, 210–215, 219–227.

[21] *Из дубровачког архива I*, 38–39, 42–43, 47, 52–53, 62–74, 77, 79–80, 86–88, 90. Заједно са мужевима или децом, жене продају и земљу – в. *Стари српски хрисовуљи*, 39, 52.

[22] Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962, 53, 55, 86, чл. IX–X, XVIII; Б. Марковић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, *Споменик САНУ* CXXVI, Београд 1985, 21–23, чл. IX–X, XVIII.

[23] *Из дубровачког архива I*, 38, 47; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 579. Занимање пекарице било је познато у Котору и у Дубровнику – в. *Žene*, 223–224; *Положај жена*, 6–8.

[24] Н. Радојчић, *Законик*, 107, чл. 64; М. Филиповић, „Сирота кудељница. Прилог објашњењу чл. 64 Душанова Законика“, *ЗДНМС* 5 (1953), 40–47; А. Соловјев, *Законик*, 226; М. Петровић, *Крмчија светога Саве о заштити обесправљених и социјално угрожених*, Београд 1983, 11, 37, нап. 29. У средњем веку преслица, симбол жене, даривала се млади у Дубровнику. На неким од фресака (Милешева, св. Климент Охридски, св. Константин и Јелена у Охриду, Богородица Одигитрија у Пећи...), Богородица је представљена са вретеном или преслицом у руци – в. *Положај жена*, 77; Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза*, 250–251. Са преслицом у руци, на српском двору описана је и краљица Катилина – в. *ВИИНЈ VI*, 26, нап. 54 (Љ. Максимовић); I. Nikolajević, *Daily Life*, 430. Краљица Јелена подучавала је младе девојке ручном раду, „који приличи за женски пол“, како то саопштава архиепископ Данило – в. Архиепископ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. Л. Мирковић, СКЗ, Београд 1935, 54 (даље: Данило). Вез је сматран уметношћу. Везом се бавила монахиња Јефимија, која је израдила Похвалу кнезу Лазару и завесу за двери Саборне цркве у Хиландару – в. Л. Мирковић, *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци

једна од обавеза радног становништва у Србији, била и давање хмеља и слада, могуће је да су у производњи пива учествовале жене, као у Немачкој и Енглеској.[25] Нема података, какав је био статус оних жена које су се налазиле међу глумцима.[26]

Посебну категорију становништва чинили су послуга и робови, чије су представнице имале најмања права. Робиње, поробно из Босне, биле су уносан трговачки артикл. Тражене из различитих побуда, преко приморских градова доспевале су и на медитеранске тргове. Робом се постајало рођењем, ако је дете плод ванбрачне везе робиње и слободног човека, или ако је из брака у коме је један супружник роб. Али, и ослобођена послуга, услед лошег материјалног стања, могла је да заложи себе или своју децу. Тако је у Новом Брду Дражицу и њену кћер Красну купио Петар Братошин за 30 лаката свиле. Херцег Стефан Вукчић откупио је две девојчице, да би их касније, када су напуниле 14 и 15 година, продао, преко Љубише, цариника которског, млетачком провидуру у Котору.[27] Као служавке, жене су често долазиле у приморске градове из околине, Зете, Хума, Конавла. За узврат, давана им је одећа, храна, некада плата, а некад и мираз приликом удаје. Због лошег и грубог опхођења, слушкиње су и бежале.[28]

И о припадницама владајућег друштвеног слоја, властелинкама, има сразмерно мало података. Изузетак чине оне које су, заједно са мужевима, дизале задужбине, као и жене и ћерке владара и обласних господара, које су учествовале у управљању државом или доношењу важних одлука. Такве су биле:

1922, 19–29, 31–34. Кантакузина (Катарина), удовица Улриха II Цељског, извезла је митру Београдској митрополији – в. *Стари српски записи и натписи I*, 1902, 91, бр. 287; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 491. Царица Мара израдила је одећу за св. Луку од златних сиријских тканина – в. Р. Ћук, *Царица Мара*, 68, нап. 9.

[25] *ЗС*, 590, 625–626. У 14. веку, у Немачкој и Енглеској, жене су активно учествовале у преради вуне и коже, производњи хлеба и пива – в. *Положај жена*, 10. О хмељу и сладу, в. *ЗС*, 590, 625–626, 636, 650, 764; М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Историјски институт, Београд 1973, 108–109.

[26] *Лексикон ССВ*, 142 (С. Ћирковић).

[27] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 59–60; *Лексикон ССВ*, 622–625 (Ђ. Бубало).

[28] О потрази за послом у Приморју, в. Д. Динић-Кнежевић, *Миграције становништва из јужнословенских земаља у Дубровник током средњег века*, Нови Сад 1995.

краљица Јелена, жена краља Уроша[29], царица Јелена, жена цара Стефана Душана[30], Гоислава, жена Војислава Војиновића[31], кнегиња Милица, жена кнеза Лазара, која је понела епитет „мужеумна“[32], Мара, жена Вука Бранковића[33], царица Мара, жена султана Мурата II и кћи деспота Ђурђа Бранковића[34]. Неке од њих задржале су своје позиције и када су остале удовице. Њихов утицај на судбину државе одсликава иступање царице Јелене пред саветом властеле.[35] По правилу, то су биле способне и учене жене. У Србији су жене са двора и из великашких породица стицале образовање. Неке личности, попут мо-

[29] *ЗС*, 154–155, 157, 160–161, 578–579, 603–604; Данило, 10, 18–20, 46–76; *ВИИНЈ VI*, 53, нап. 108 (Љ. Максимовић), 124–125 (И. Ђурић); Ђ. Тошић, „Српске приморске земље (Зета и Травунија) у XIII вијеку“, *Краљ Владислав и Србија XIII века*, Историјски институт. Београд 2003, 63–72.

[30] Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965; М. Пурковић, *Јелена*. В. нап. 17.

[31] М. Динић, *О Николи Алтомановићу*, Посебна издања ХС, Друштвени и историјски списи 40, СКА, Београд 1932, 7–10; Р. Михаљчић, *Крај Царства*, 112–114; М. Шуица, *Немирно доба*, 80. 84, 85, 87.

[32] „Повесно слово о кнезу Лазару од патријарха Данила“, у: Д. Павловић и Р. Маринковић, *Из наше књижевности феудалног доба*, Сарајево 1954, 142–143; Константин Филозоф назива Милицу „мудра мати“ и уздиже њену храброст и врлине – в. Константин Филозоф, 86. О Милици, в. *ЗС*, 458–459, 461–462, 495–499, 517–526, 655–656; М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978; Р. Михаљчић. *Лазар Хребељановић. Историја, култ, предање*, Београд 1984; А. Веселиновић. *Држава српских деспота*, Београд 1995; М. Шуица, *Немирно доба*, 108–109.

[33] *ЗС*, 221–225, 463–465, 469–472, 528–530; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 48–59 и даље.

[34] Р. Ћук, *н. д.*, 53–97; И. Божић. „Белешке о Бранковићима (1460–1480)“, *Зборник ФФБ* XIII–1 (1976), 106–121.

[35] *ВИИНЈ VI*, 395–397 (С. Ћирковић и Б. Ферјанчић). После пропасти Царства, може се боље сагледати политички утицај жена на јавна питања у српској држави. Тада на сцену ступају: краљица Јелена, жена краља Вукашина; Мара, жена Вука Бранковића; кнегиња Милица; монахиња Јефимија, удовица деспота Угљеше; Теодора–Јевдокија, жена деспота Дејана и сестра цара Душана; Јелена, кћи кнеза Лазара; султанија Мара, Ирина (Јерина Кантакузин), жена деспота Ђурђа Бранковића. Видети М. Ласкарис, *Византијске принцезе*, 97–113; С. Димитријевић, „Новац кнеза Лазара у односу на новац других обласних господара“, *О кнезу Лазару*, Београд 1975, 191, 193, 197, 200; С. Ћирковић, „Поклад краља Вукашина“, *Зборник ФФБ* 14–1 (1979), 155, 158–159; М. Пурковић, *Кћери кнеза Лазара*, 73–90; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 63–64 и даље. В. нап. 17–18, 31–34.

нахиње Јефимије[36], Јелене, кћери кнеза Лазара[37], султаније Маре и цељске грофице Катарине Кантакузине, кћери деспота Ђурђа Бранковића[38], биле су веома образоване, баш као и женска деца на дворовима и међу властелом у Европи и Византији. Према речима архиепископа Данила II, краљица Јелена, жена краља Уроша, познавала је „све књиге“, које су и писане и састављане по њеној наредби.[39]

О писмености жена на Приморју дају податке которски и дубровачки документи. Маруша, жена Лодовика Болице, оптужена је за фалсификовање пословних књига покојног брата, а Николета Соркочевић за фалсификовање тестамента свог покојног мужа. Писмене су биле племкиње и богате пучанке, као и оне из трговачког слоја, пошто је вођење личног књиговодства било обичај.[40]

Права жене

Правно ограничена, жена у Србији није могла да се позива или да иде на суд, без знања мужа, нити да јој се упути пристав, ако муж није код куће.[41] Слична одредба налази се и у статутима Дубровника и Будве.[42] Према *Винодолском закону*, жена *доброг гласа* могла је да сведочи на суду, као веродостојна међу женама или као један од сведока, али не против

[36] Ђ. Трифуновић, *Монахиња Јефимија*, Крушевац 1983; I. Nikolajević, *Daily Life*, 437–438; М. Шуица, *Немирно доба*, 101.

[37] М. Пурковић, *Кћери кнеза Лазара*, 73–90.

[38] Р. Ћук, *н. д.*, 58, 60, 84; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 177–180; Ђ. Тошић, *Посљедна босанска краљица*, 29–60; И. Божић. *Белешке*, 105–106, 110, 118–121; М. Пурковић, *Кћери кнеза Лазара*, 36–43.

[39] Данило, 48, 53; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 302; А. Веселиновић, „Образовање у средњовековној Србији“, *Образовање код Срба кроз векове*, Београд 2003, 9–19, 16. Још су велики жупан Стефан Немања и његова жена Ана дали на учење, како мушку тако и женску децу – в. Доментијан, 238; Теодосије, 5.

[40] Образована је била и Филипа Менчетић из Дубровника, која је више од тридесет година сама водила разгранате послове – в. *Положај жена*, 48–60; *Žene*, 283–284.

[41] Н. Радојчић, *Законик*, 118–119, чл. 104; *Одабрани споменици*, 262.

[42] Н. Вучковић, *Средњовјековни статут града Будве*, Будва 1970, 72–73, чл. LXXXXIX; *Положај жена*, 124.

свог мужа.[43] У Србији је жена која починила кривоклетство кажњавана је као мушкарац; губила је право да заснује брак и породицу.[44] У Будви се жени веровало као сведоку у случајевима везаним за мираз, брачни спор, дан млевења у млину, старост деце и невиност девојке.[45]

После мужевљеве смрти жена је преузимала бригу о породици и имовини. Код удовица кметова постојала су извесна ограничења. Према повељи краља Милутина манастиру Бањској (1313–1318 година), удовица је могла задржати све ако има малолетног сина, који ће касније преузети имање, ако га нема – само селиште, врт и најбољу њиву.[46] Није јасно да ли је ова одредба важила само на овом или и на осталим властелинствима, пошто се из каснијег пописа поседа манастира Хиландара (1353. или 1372) у Струмској области види да су удовице задржавале права, али и обавезе на имању, и пошто су им синови и кћери постали пунолетни.[47] У нешто повољнијем положају налазила се сирота кудељница, која је била ослобођена од свих работа. Такође, имала је и право на заступника на суду.[48] У Призрену, удовица Доброслава продала је кућу, а ако би било притужбе одредила је да се, уместо ње, на суд позове син.[49] Удовица, је

[43] J. Bratulić, *Vinodolski zakon, 1288*, Zagreb 1988, 81, 85, чл. 18, 20, 28. О појму добар човек, добар глас, в. Т. Тарановски. *Историја српског права у Немањићкој држави II*, Београд 1931, 89–90; А. Соловјев, *Законик*, 256. Против мужа, жена није могла да сведочи ни у Будви – в. Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 73, чл. CI. О појављивању жене на суду у Дубровнику, в. *Положај жена*, 127–133.

[44] Н. Радојчић, *Законик*, 131, чл. 154: А. Соловјев, *Законик*, 299–301; К. Јиречек, *Историја Срба I*, 301. Као и у Приморју, жена вероватно није имала право да сведочи против мужа, в. Н. Радојчић, *Законик*, 130, чл. 152; А. Соловјев, *Законик*, 298. О жени, као сведоку, в. А. Соловјев, „Жене као поротници у Душановом законику", *Архив ПДН* IV, Београд 1939, 403–407.

[45] Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 75, чл. CXIII. А. Соловјев, *Законик*, 301.

[46] *Положај жена*, 2. После смрти родитеља, ћерке су слободно располагале селиштом и главном њивом – в. *Стари српски хрисовуљи*, 39; М. Благојевић, *Земљорадња*, 345.

[47] *Одабрани споменици*, 162–163; *Положај жена*, 2. У попису хиландарског прихода налази се 16 удовица, наведених као глава породице – в. *Стари српски хрисовуљи*, 40–45.

[48] Н. Радојчић, *Законик*, 110, чл. 73; А. Соловјев, *Законик*, 236. У Котору, удовица је такође правно и даље заступао мушкарац – в. *Žene*, 121–122.

[49] *Одабрани споменици*, 148–149; А. Соловјев, *Законик*, 236.

могла, према *Законику Новог Брда*, да ради и као пиљарица, али је при томе сносила одговорност и кажњавана је за неисправне прехрамбене производе.[50] *Душанов законик* дозвољава удовици и да „у име (душе) мужа" ослободи робове.[51] Оне које се не би преудале живеле су са децом на мужевљевој имовини. Тако су удовице стицале већину права резервисаних за мушку главу породице.

Према Которском статуту, удовица је формално могла да управља мужевљевим добром, али није смела да га оштети или отуђи, пошто је припадало наследницима. Уз пристанак сина могла је и да га заложи. У тестаментима мушкараца наводи се да ће жена моћи да користи имовину докле год остане удовица. За то је коришћен појам „удовички лежај". Слично је своју жену обавезао и казнац Димитрије 1326. повељом о поклону села Брчеља манастиру Св. Николе Врањинског, по којој је црква требало да храни до смрти њега и жену, али ако би се она преудала, изгубила би то право.[52] У Котору и Дубровнику, удовице су имале право да се поново удају после једне године, и то без посредника.[53] У Приморју удовац је могао да користи женин мираз ако не би ступио у нов брак, при чему је морао да га врати деци, најкасније после своје смрти.[54]

Сем удовица, посебан статус имале су и калуђерице. Још је Стефан Немања саградио манастир Свете Богородице у Топлици, код Куршумлије, у коме се, после његовог повлачења са престола (1196), замонашила његова жена Ана, под именом Анастасија.[55] Женски манастири су били најпогодније уточиште за удовице владара и истакнуте властеле. Већина њих је своје последње дане провела под монашком ризом. Иако су морале

[50] Н. Радојчић, *Закон*, 53, чл. X; Б. Марковић. *Закон*, 22, чл. X.

[51] Н. Радојчић, *Законик*, 101 чл. 46. А. Соловјев, *Законик*, 212–213 нап. 257.

[52] *ЗС* 581–582; *Žene*, 121–122, 125–126. После мужевљеве смрти, жена, ако се не би преудала, добијала је издржавање у Србији, као и у Дубровнику. О удовичком статусу у Дубровнику, в. *Положај жена*, 110–116, 119–120.

[53] *Положај жена*, 72; Z. Janeković-Römer. *Rod i grad*, 44; *Žene*, 11. Обичај једногодишње жалости важио је и у Византији – в. *ВИИНЈ VI*, 43–35, нап. 84, 88 (Љ. Максимовић).

[54] Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 81–82. чл. CXLV, CXLIX–CL; *Žene*, 142–147.

[55] Доментијан, 56; Теодосије, 39, 235; *ИСН I*. 264 (С. Ћирковић).

да живе у манастиру после пострига, неке од већ помињаних, попут краљице Јелене, удовице краља Уроша I, царице Јелене, жене цара Душана, краљице Јелене, жене краља Вукашина и кнегиње Милице, жене кнеза Лазара, и после замонашења су управљале одређеним областима или обављале државне послове. Сем жена владара, спомен о себи као о монахињи оставиле су само оне које су подизале или даривале цркве и манастире.[56] У Котору су постојали посебни самостани за племићке кћери: Св. Марије од Ријеке, Св. Кларе, касније Госпе од Ангела, а у Дубровнику Св. Кларе. Одласком у манастир, оне нису губиле привилегије, јер су и тамо имале служавке, редовнице неплемићког порекла, које су имале слободу кретања ван самостана.[57] Жене властеле и владара вероватно су имале послугу у манастиру, посебно ако су и саме биле њихови оснивачи.[58]

Брак – од обичаја до свете тајне

Од времена св. Саве и оснивања аутокефалне Српске православне архиепископије, брак[59], по узору на византијско законодавство, званично прелази у надлежност цркве и постаје једна од светих тајни.[60] Главни правни акт који у то време дефинише црквени брак, као обавезан духовни чин спајања двоје људи у свету везу пред Богом је Жичка повеља краља Стефана

[56] М. М. Веселиновић, „Српске калуђерице“, *Глас СКА* 89 (1909), 154–206; К. Јиречек, *Историја Срба I*, 71; *II*, 273; М. Шуица, *Немирно доба*, 39, 67, 121.

[57] *Žene*, 238–270; *Положај жена*, 94–95, 97–102.

[58] Стефан Првовенчани, „Живот и дела светога и блаженога и преподобнога оца нашег Симеона“, у: *Списи светога Саве и Стевана Првовенчаног*, прев. Л. Мирковић, Београд 1939, 174; Теодосије, 39, 235; М. Благојевић, „О аграрним односима у Полимљу крајем 12. и почетком 13. века“, *Краљ Владислав и Србија XIII века*, Историјски институт, Београд 2003, 13–14.

[59] Институција брака тумачи се као биолошко–социјална заједница две особе супротног пола, настала као друштвено одобрена установа са више функција: обредно-религијском, економском, социјалном и репродуктивном – в. *Лексикон ССВ*, 60 (Н. Ф. Павковић).

[60] Св. Сава разаслао је свештенике, тзв. протопопове, да венчају све оне који су се „женили по другом закону“ (Доментијан, 135–136). О обавезном црквеном браку у Византији, в. А. Соловјев, *Законик*, 172. За разлику од Православне, Католичка црква утврђује црквени брак као једини пуноважан тек одлуком донетом 1563. године, на Тридентском сабору (1545–1563) – в. *Žene*, 28, нап. 52.

Радослава.[61] Ипак, невенчаних бракова било је и касније, па нове одредбе уноси цар Душан у свој *Законик*.[62] Средњовековни синоними за склапање брака, били су: женити се за мушкарца, односно (о)мужити се и венчати се за жену.[63]

Пре венчања, према хришћанском обичају, долазила је веридба, коју су уговарали родитељи преко посредника. Тада је млада добијала и заручнички прстен. На сачуваном вереничком прстену краља Радослава урезани су стихови, на грчком, упућени његовој вереници: „Ово је веренички прстен Стефана, изданка лозе Дуке, те стога Ано, из рода Комнина, у руке га прими“[64]. Девојке би биле верене веома младе. Једна, пореклом из Котора, имала је осам година (била је in pupilari aetate). Не само женска већ и мушка деца остајала су у кући од рођења до веридбе, или ступања у брак. И младићи и девојке били су ограничени у питању избора свог брачног партнера, а у Дубровнику мушкарац није могао да преузме мираз своје жене све док не би постао пословно способан. Када би деца постала пунолетна, имала су право да се одупру вољи родитеља у погледу склапања брака. Оваквим раним везивањем онемогућаване су друштвено непожељне комбинације.[65] Унапред склапани договори везивани су за економске и политичке интересе.[66]

[61] *Одабрани споменици*, 21, чл. 17. О жичким повељама, в. Д. Синдик, „Једна или две жичке повеље?“, *ИЧ* XIV–XV (1966), 309–315; Д. И. Синдик, „Значај жичких хрисовуља за историју српског народа“, *Повеља, часопис за књижевност, уметност, културу, просветна и друштвена питања*, н. с./ година XXV/, број 2, Краљево 1995, 66, нап. 6. *Законоправило–Крмчија св. Саве*, такође садржи одредбе о брачном праву (М. Петровић, *Крмчија*, 31–33).

[62] Канонски брак није практикован ни међу властелом – в. Н. Радојчић, *Законик*, 90, чл. 2, 3; А. Соловјев, *Законик*, 172–173.

[63] *Лексикон ССВ*, 60 (Н. Ф. Павковић). В. нап. 44.

[64] *Лексикон ССВ*, 601 (Б. Радојковић). Заруке, као елемент при склапању брака помињу се и у житијима владара (Данило, 93). Обичај веридбе прстеном важио је и у Котору и Дубровнику – в. I. Božić, Filip de Diversis, *Opis Dubrovnika*, Dubrovnik 2 (1973), 48, 69; *Žene*, 12–13.

[65] *Положај жена*, 68–72, нап. 45; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 62; *Žene*, 10–17. Сагласност оба супружника за склапање веридбе или брака, потребна по хришћанској доктрини, била је заправо пука формалност – в. Н. Милаш, *Правила I*, 388; Е. Levin, *н. д.*, 90.

[66] *ВИИНЈ VI*, 46–47, 60, нап. 90, 127 (Љ. Максимовић); Р. Михаљчић, *Крај Српског Царства*, 194. О принцези Симониди и њеном браку са краљем Милутином, в. М. Ласкарис, *Византијске принцезе*, 53–82.

Основни елементи црквеног брака били су благослов и венчање које је, вероватно, обављао парохијски свештеник. Само венчање обављало се коронацијом, тј. крунисањем младенаца – стављањем венаца на главу. Венци, знак радости и свечаности, имали су и магијску функцију, да обезбеде плодност младе. Означавали су и невиност девојке. У Дубровнику, приликом склапања другог брака, удовица није носила венац. Од именице „венац" изведена је и именица венчање. Венчању су присуствовали и кумови, у којима је породица стицала нове савезнике.[67]

Основна правила о склапању брака: узраст младенаца, питање крвног сродства, црква као место венчања, обављање овог чина после завршене литургије и забрана венчања током четири велика поста и средом и петком, преузета су углавном из византијског црквеног права, путем *Номоканона*. Ипак, ова правила кршила су се по потреби. Тако се Лазар Бранковић оженио Јеленом (Јелачом), кћерком морејског деспота Томе Палеолога, 1446. за време божићног поста.[68]

По православном канонском праву, примењиваном у Србији, жене су у брак могле да ступе најраније са 12, а мушкарци са 14 година[69], и то од осмог степена сродства[70], а

---

[67] Н. Радојчић. *Законик*, 90, чл. 2: *Filip de Diversis*, 68–69; *Положај жена*, 77; E. Levin, *н. д.*. 94–95: *Лексикон ССВ*. 60 (Н. Ф. Павковић); *Žene*, 29. Чин венчања вероватно су обављали протопопови – в. А. Соловјев, *Законик*, 172–173, 177, 180; *ИСН I*. 324 (Д. Богдановић). в. нап. 60. За брак склопљен по правилима, Доментијан користи термине: законити брак, богодаровани (Доментијан, 149–150, 224).

[68] *Лексикон ССВ*, 60 (Н. Ф. Павковић); Ђ. Тошић, *Посљедна босанска краљица*, 29, 35. О постовима, в. Н. Милаш, *Правила I*, 141–143.

[69] Старосна граница, успостављена у односу на способност рађања износила је, по *Иловичкој крмчији*, 13 година за жену – в. М. Петровић, *Крмчија*, 1–6, 39, в. и нап. 9. Касније се ова граница помера на 12 година – в. Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 83, 85, чл. CLVI. CLXVI; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 365. У Дубровнику, средином 15. века, девојка није могла да ступи у брак пре 14, а мушкарац пре 20. године (Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 44, 48–49). При зарукама у Дубровнику, од 1400. до 1520. године, жена је била просечно стара 18, а мушкарац 33 године – в. P. Dremelj. A. Mrvar – V. Batagelj, Analiza rodoslova dubrovačkog vlasteoskog kruga pomoću programa „Pajek", *Anali* XL (2002), 117, нап. 23. И у Србији, у брак се, осим у изузетним ситуацијама, ступало у каснијим годинама – в. Теодосије, 8; Р. Ћук, *н. д.*, 58.

[70] *Матије Властара Синтагмат*, 132–133; Н. Радојчић, *Законик*, 100, чл. 41; А. Соловјев, *Законик*, 207–208; E. Levin. *н. д.*, 137. Изгледа да ограничавање на осми степен није важило у ранијем периоду – в. И. Синдик, *Комунално*

иста особа могла је највише три пута да заснује брачну заједницу[71]. Ако би се брак склопио у доба невестиног малолетства, она је требало да борави у свекрвиним просторијама.[72]

За разлику од венчања, тј. брака склопљеног по црквеним канонима, свадба је подразумевала ритуал, заснован на обичајном праву, који је у себи садржавао формални чин јавног карактера, током кога је озваничавана веза двоје људи и њихово ступање у полну везу. Тај чин праћен је одговарајућом прославом. Словенском ритуалу приликом преласка из самачког у заједнички живот хришћанство је додало нову церемонију, проглашавајући брак сакраментом. Ова разлика била је позната и цару Душану који наређује „да се ниједна свадба не учини без венчања"[73]. Део свадбе била је и гозба, на којој су званице служене храном и пићем, док су их забављали музичари, глумци и жонглери. Вишедневно гошћење у Солуну, организовано је поводом венчања краља Милутина и Симониде, византијске принцезе. Свадбена гозба и прослава описане су и у *Роману о Тристану*, поводом венчања краља Марка и Ижоте.[74] Приликом свадбених свечаности се и играло, у чему су учествовали не само мушкарци него и жене.[75] Црква је нерадо гледала на ове свеча-

---

уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа, Београд 1950, 128; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 59: P. Dremelj, A. Mrvar – V. Batagelj, *Analiza rodoslova*, 113–116.

[71] *Синтагмат*, 168. Ово је правило кршено. Краљ Милутин венчао се чак пет пута – в. А. Веселиновић, Р. Љушић, Родослови српских династија, Платонеум 2002, 11. О Милутиновим браковима детаљније: *ВИИНЈ VI*, 22–26, 37, 46–48, 50–60, нап. 43–44, 101, 103–104, 106, 124–127 (Љ. Максимовић).

[72] *ВИИНЈ VI*, 46–47, нап. 90 (Љ. Максимовић), 177, нап. 55 (С. Ћирковић и Б. Ферјанчић); E. Laiou, „Sex, Consent, and Coercion in Byzantium", *Consent and Coercion*, 168.

[73] Ради поштовања овог, као и претходног. чл. 2, претило се принудном раставом свима онима који не би испоштовали дате божанске законе – в. Н. Радојчић, *Законик*, 90, чл. 3; А. Соловјев, *Законик*. 173. У данашње време, реч свадба означава прославу која следи венчању. Ипак. и даље се у руралним областима догађа да млада пређе у кућу младожење, да се то прослави, а да се тек касније обави чин венчања.

[74] *ВИИНЈ VI*, 55 (Љ. Максимовић); Вук Ст. Караџић, *Српске народне пјесме II*, Просвета, 1958^{2}, 455–464; М. Спремић. *Деспот Ђурађ*, 319; *Лексикон ССВ*, 118, 245 (С. Бојанин).

[75] *Filip de Diversis*, 50. 68–69; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 293–294; С. Бојанин, „Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији", *Годишњак ДИ* VIII–3 (2001), 196–202.



Рођење Јована Крститеља. Минијатура из илустрованог Еванђела Јована II и Алексија Комнина, око 1128.

ности, као на облик световне забаве. Приликом свадбених свечаности позивала је учеснике на суздржаност, а свештеници су морали да напусте гозбу пре него што почну игре и песме.[76]

Насупрот правилима и забранама, које се односе на питање година или крвног сродства, о посебном случају забране брака између сродника по тазбини, тј. браку зета са свастиком, говори Жичка повеља, предвиђајући материјалну казну одузимања два вола у случају властеле или војника, односно одузимањем половине у случају убогих. Ову казну пратила је и црквено-канонска, у виду поништења самог брака. Како сороратски брак није био забрањен по обичајном праву, случај кршења ове црквене забране био је и најчешћи. У вези са овим питањем јавља се разлика између Католичке цркве, која је овај брак дозвољавала, и Православне, која га је забрањивала.[77]

[76] *Лексикон ССВ*, 246 (С. Бојанин). Црква је сматрала блудницом жену која игра, пошто тиме наводи мушкарца на грешну помисао – в. Н. Милаш, *Правила I*, 533–534, 630–632. У руском тексту из 12. века стоји: „жена, која игра, Сатанина је невеста“(E. Levin, *н. д.*, 52).

[77] *Одабрани споменици*, 23, чл. 28: *Žene*, 33–34; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 67.

У средњем веку брак је склапан између припадника истог социјалног и друштвеног слоја. Феудални господар непосредно се мешао у брачне односе зависних сељака. О забрани брака између Влаха, повлашћене социјалне категорије, и меропаха дају обавештења Бањска (Светостефанска) и Дечанска повеља (1330. година). Таква веза је поништавана, или је невеста превођена у слој меропаха.[78] Вољи господара потпуно су подређени и брачни и породични односи међу робовима, као и потомство рођено из таквих веза.[79] Сталешка припадност била је битна и за очување племства у Приморју. У позном средњем веку донесени су закони о забрани брака између племића и пучанки, а ако би до тога дошло, у Котору од 1412. деца из таквих веза не би имала племићке привилегије. Коначно, у Дубровнику је од 1462. и сам племић, ожењен пучанком, губио своја права. Оваква ситуација била је и у другим земљама Европе.[80]

Законик цара Душана успоставља и забрану венчања између мушкарца католика и православне жене, осим ако мушкарац не промени веру. У супротном, брак треба да се разведе, а жена са децом да добије половину куће.[81] О браку жене католкиње и православног мушкарца *Законик* ништа не говори. Према обичају, млада је прелазила у веру мужа.[82]

[78] Ако то не би било могуће, војник је губио свој статус и падао на ранг ћелатора – в. *Одабрани споменици*, 93, чл 13, 114. чл. 12; *Положај жена*, 61–62. О војницима, и ћелаторима, в. *Лексикон ССВ*, 98–99 (Р. Михаљчић), 751 (Д. Динић-Кнежевић).

[79] *Лексикон ССВ*, 87, 190 (Д. Динић-Кнежевић); *Лексикон ССВ*, 622–625 (Ђ. Бубало).

[80] *Положај жена*, 64–66, 91; *Žene*, 26, 36–38. Z. Janeković-Römer, Okvir slobode, Dubrovačka vlastela između srednjovjekovlja i humanizma, Zavod za povjesne znanosti HAZU u Dubrovniku, Zagreb–Dubrovnik. 1999, 69–73. Филип де Диверсис каже: „Ако се хоћеш женити, жени се са себи равнима“ (*Filip de Diversis*, 67).

[81] Н. Радојчић, *Законик*, 91, чл. 9; *Положај жена*, 62; А. Соловјев, *Законик*, 10–11, 174–178 ; М. А. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, Lio, Горњи Милановац 2002², 49–64. Босанског краља Стефана Томашевића српски извори, и после женидбе ћерком деспота Лазара, називају кнезом, а не деспотом, јер је приликом венчања остао католик, са чиме се није сложила Српска православна црква – в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 539; Ђ. Тошић, *Посљедна босанска краљица*, 35.

[82] Стога се у уговорима посебно истиче захтев да млада остане у својој вери – в. М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 365.

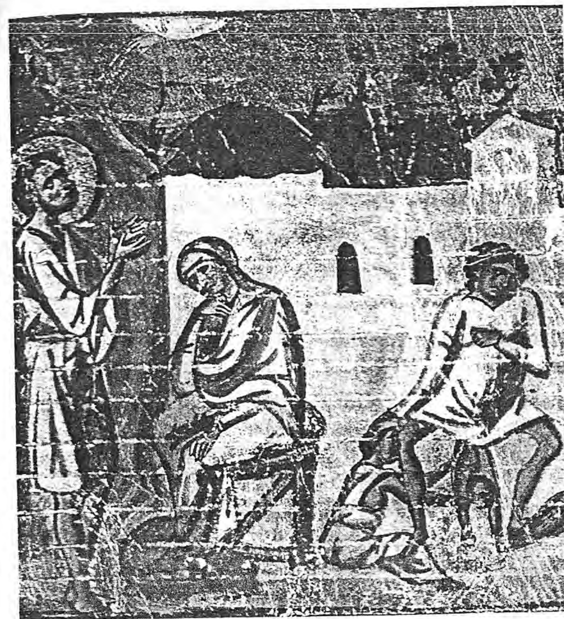
Репродуктивна компонента брака оличена је у продужавању породичне лозе. Хришћански утицај огледао се у чињеници да је Господ наредио „множите се". Стога је зачеће наследника сматрано главним разлогом за ступање у сексуални однос.[83] Конзумација брака подразумевала је успостављање сексуалних односа у браку. Ако до тога не би дошло, брак је могао да се разведе, пошто не би испуњавао своју главну сврху – рођење деце.[84] Из Византије је идеја сексуалног односа, као нечег нечистог, продрла у српску и словенску православну црквену литературу. Идеал девичанства постаје Богородица, која је безгрешним зачећем родила Христа. Молба Богу да подари дете једна је од тема житија светог Алексија и Стефана Немање, који је са женом Аном молио за сина.[85] О важности и значају деце, као сврхе брака, посредно говори и српски медицински кодекс из Хиландара, који велику пажњу посвећује мушкој импотенцији и питањима женских репродуктивних органа, као и начинима да жена затрудни и изнесе плод до краја. Када би добила менструацију, жена је сматрана нечистом, а један од разлога оваквог гледишта налазио се у чињеници да је крварење тумачено неуспехом жене да затрудни.[86]

[83] Моћ жене била је у њеној репродукцији, односно могућности да роди наследнике – в. А. Павићевић, *Жене и њихова моћ*, 80–81; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 58. О значењу и сврси деце по средњовековни брак сведоче бројни изрази. Тако је појам семена био двострук, означавао је: мушку семену течност и наследнике – в. Доментијан, 40, 223; Константин Филозоф, 74; *Физиолог*, 33, 42. Женски полни орган називан је и плодница, мушки – мушки деточинитељ, тајни уд деточинитељски, а коитус, са сврхом зачећа, примати децу – в. Р. Катић, *Терминологија српске средњовековне медицине и њено објашњење*, САНУ, Београд 1982, 70, 119, 123, 136.

[84] *Žene*, 13. Према речима св. Василија, „коитус није брак, није чак ни започињање брака". Неконзумација брака није сматрана разлогом за развод, осим у случају да не може да се зачне наследник, или ако је сексуални чин жељен, а није могућ – в. К. Јиречек, *Историја Срба I*, 216; *II*, 266; М. Пурковић, *Јелена*, 7–9; E. Levin, *н. д.*, 87–88; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 58.

[85] „Живот Алексија божијег човека", *Из наше књижевности*, 180; Доментијан, 28, 124, 129, 241; Данило, 41; М. Пурковић, *Принцезе*, 11; E. Levin, *н. д.*, 60–65.

[86] *Физиолог*, 117, 120–121; Р. Катић, *Медицина код Срба у средњем веку*, САН, Београд 1958, 127–132; Р. Катић, *Терминологија*, 47–50, 66, 73, 75, 78, 80–81, 83, 86–87, 89, 93, 95–97, 99, 119, 121, 123, 136–137; E. Levin, *н. д.*, 66. О плодности жене в. и: Данило, 10. У писму Константину XI, као препреку будућем



Ребека рађа Јосифа. Минијатура из илустрованог рукописа из 11. века.

И док је жена у правном и верском погледу била знатно обесправљена, улога мајке давала јој је извесна права. У питању избора будућег зета или снаје у Приморју, улога оца била је истакнутија, док је у Византији наглашен и утицај мајке. У Котору и Дубровнику удовица-мајка имала је иста права у односу на децу, као што је отац породице имао права за живота, односно могла је децу физички да кажњава, да их уда или ожени, али и да их разбаштини. Такође, у Котору је имала право забране ако је несагласна у имовинском спору. Власт над децом стицала је и у случају привременог одсуства оца. Слична права над децом имала је и мајка у Босни. О улози мајке у унутрашњости Србије сведоче бројни извори попут житија или народне традиције.[87]

браку, Сфранцес износи могућност да царица Мара може да има проблема око порођаја, јер је већ у извесним годинама. У том тренутку она је имала око 33 године – в. Р. Ћук, *Царица Мара*, 57, 67, нап. 8.

[87] Данило, 18–20, 55–56; Вук Ст. Караџић, *Српске народне пјесме II*, 321–330, 352–362, 365–368, 420–426; С. Ћирковић, „Почтени витез Прибислав Вукотић", *Зборник ФФБ* X–1 (1968), 261; I. Nikolajević, *Daily Life*, 430, нап. 4; *Положај жена*, 68–72, 109–110; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 65, 105–106; *Žene*, 9–11, 128.

О личним и својинским односима у браку нема пуно података, изузев у тестаментима сачуваним у приморским градовима. Женина сигурност и материјална основа био је мираз, који је сматран неотуђивим и неприкосновеним, као у Западној Европи. У Будви је било забрањено жену која је донела мираз избацити из куће. Ако би после мужа остали дугови, прво је жени враћан мираз, а затим су подмиривани дугови од остатка. Пред овим се повлачила и црква. Принцип мираза преузет је из *Закона цара Јустинијана*. Статути приморских градова, Котора, Будве и Дубровника истичу право деце на мираз. Статут Котора предвиђа да се, после смрти жене, мираз даје деци, а ако их нема, враћа се њеној породици. У Дубровнику се породици враћала половина мираза. Ако би се жена удала више пута мираз се делио на сву децу, а по својој вољи могла је да га користи за удају својих кћери.[88]

Изгледа да мираз у Босни није био обавеза. О томе сазнајемо из тестамента Прибислава Вукотића, коморника херцега Стефана Вукчића Косаче, који се у свом тестаменту, писаном у Падови 1475, правдао што оставља жени Доротеји велико наследство, пошто сама нема мираз, јер у Босни „није уобичајно да се узме жена због мираза, већ се узима из љубави и доброте, и што чини част орођавање то“[89].

У Србији су девојке добијале мираз, али није познато колики и какав. Најстарији подаци о жениној имовини потичу из Жичке повеље из које сазнајемо да је жена могла имати „добитак“, личну својину, којим је могла располагати. У случају самовољног напуштања брачне заједнице, муж ју је могао казнити одузимањем те својине, као и у Котору.[90] Душанов законик за-

---

[88] Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 80–81, 87, 93, 95, 102–103, 113, чл. CXXXIX–CXLIV, CLXXIII–CLXXIV, CCVIII, CCXXII, CCLV, CCLXXXXII–CCLXXXXIII, О значају мираза за жену говори и чињеница да је у Приморју жена лишавана мираза ако би се доказала њена прељуба. И у Византији је мираз у случају прељубе припадао мужу – в. А. Соловјев, „Кажњавање неверне жене у црногорском и византиском праву“, *Архив ПДН* XXX (XLVIII) (1935) 11; *Положај жена*, 78–79, 81, 91, 116–119; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 72–73, 77–89; *Žene*, 41–46. 79–82 , 142–148.

[89] К. Јиречек, *Историја Срба II*, 128; С. Ћирковић, *Почтени витез*, 259–260.

[90] *Одабрани споменици*, 22, чл. 20; М. Петровић, *Крмчија*, 34, в. нап. 88. Д. Синдик сматра да се под добитком означава стока, а не имање, као што

брањује давање робља у мираз, али нигде тачно не одређује шта треба да се даје[91]; дозвољава да меропах баштине, винограде и купљенице, осим да подложи цркви или прода, *да* и у мираз, под условом да увек буде работника на имању.[92] Као мираз, обично су даване ствари од свакодневног значаја, одећа, платна, накит, новац. Давање непокретне имовине није било обавезно. Тако је Мила, кћи Јуримира из Рудника, која је живела у Котору, приликом удаје 1331. године добила мираз од 150 перпера: 60 у новцу, 20 у минђушама и 70 у кућанству. У градовима мирази су износили и преко 1.000 перпера.[93] Краљица Јелена је давала мираз девојкама које је васпитавала[94], а својим тестаментом Јелена Балшић, кћи кнеза Лазара, одредила је да се новац подели девојкама присутним у њеном самртном часу, ради ступања у брак: „И које се згоде на самрти мојеј девојке, да им се да прићија колико се може с говором како да се удоме“[95]. Вредност мираза зависила је од сталежа. Кћери владара и властеле добијале су и мираз у некретнинама. Оливера, кћи краља Вукашина, подигла је цркву Св. Марије у селу у Лоренци, обдаривши је својим миразом. За себе је оставила патронатско право над црквом и поседима.[96] Спомен мираза под именом прћија (прикија) односи се на јужне делове српске државе, који су

је мислио Т. Тарановски – в. Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави III–IV*, Београд 1935, 48–49; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66, нап. 7. Вероватно је да је раније мираз даван у стоци. Такав обичај владао је у сеоском подручју Котора, а и код Влаха (*Žene*, 66). О положају жене и миразу код Влаха, в. Ђ. Петровић, „Дубровачке архивске вести о друштвеном положају жена код средњовековних Влаха“, *ИЧ* XXXII (1985), 5–25.

[91] Ова забрана сведочи да је робље у ранијем периоду давано у мираз и у Србији – в. Н. Радојчић, *Законик*, 95, 100, чл. 21, 44; А. Соловјев, *Законик*, 188–189. Которски и Дубровачки статут прописују давање робиње у мираз – в. *Положај жена*, 12–17; М. Антоновић, *Град и жупа*, 91–92, 110–114, нап. 141; *Žene*, 152–154.

[92] Н. Радојчић, *Законик*, чл.174; Динић-Кнежевић, *н. д.*, 92.

[93] М. Динић, *За историју рударства II*, Београд 1962, 41–44; *Положај жена*, 92–93; *Žene*, 41–67. О давању платна у мираз, в. Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза*; М. Антоновић, *Град и жупа*, 91–92, нап. 141

[94] Данило, 54; К. Јиречек, *Историја Срба I*, 308; *II*, 310.

[95] *Старе српске повеље и писма I/1*, 396.

[96] Š. Ljubić, *Listine o odnošajih izmedju južnoga slavenstva i Mletačke republike IX*, JAZU, Zagreb 1890, 193–195; И. Божић, „Зета и Мрњавчевићи“, *Прилози КЈИФ* 42, 1–4 (1976), 20–34.

припадали Византији. Први пут јавља се у повељи краља Милутина манастиру Св. Ђорђу код Скопља из 1300. године, коме краљ између осталог дарује пронију у Речици, коју је Драгота уступио као мираз зету Маноти, под условом да настави да извршава постојеће обавезе. Вероватно није имао сина, па га кћер наслеђује. При томе зет или неко од рођака преузима обавезе према баштини. Иако жена није могла да завешта мираз своме мужу, то је могао њен отац. У том случају јавља се још један израз, који овакав мираз назива тастнина.[97]

Према мишљењу К. Јиричека, у Србији је владао мушки принцип наслеђивања. Тако Дијена, удовица Бокше Брајловића из Прчања, свој једини иметак, виноград и посед у Прчању, оставља кћери Станици и њеним мушким потомцима, а у случају њихове смрти, посед ће наследити Дијенини рођаци по мушкој линији. Ако ни њих не буде, наследство ће прећи на женске потомке.[98] Право наслеђивања у Србији изједначено је *Душановим закоником*. У случају да нема мушких наследника и кћи је могла да наследи властеоску баштину. Такође, ако нема брата, добијала је свиту велику и појас бисерни, којима је могла слободно да располаже. Имала је право да их прода или поклони. На тај начин лоза се продужавала по женској линији.[99] Цркви је жена имала право да завешта само своју имовину.[100] Право на повраћај мираза стицала је након мужевљеве смрти, али и после развода.[101] Такође, ако би је муж оставио и оженио се другом, жени је следила „ослуха“.[102]

---

[97] *ЗС*, 477, 614–615, 678, 690; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 128; Динић-Кнежевић, *н. д.*, 91–92. О праву да жена наследи поседе и обавезе, в. нап. 46–47.

[98] К. Јиречек, *Историја Срба I*, 275–276; *Žene*, 62–63. А. Павићевић, *Жене и њихова моћ*, 79.

[99] Н. Радојчић, *Законик*, 100, 102, чл. 41, 48; Т. Тарановски, *Историја српског права III–IV*, 118–119; А. Соловјев, *Законик*, 207–208, 214, 318; Динић-Кнежевић, *н. д.*, 92.

[100] *ЗС*, 405; *Стари српски хрисовуљи*, 52; А. Соловјев, *Законик*, 142, 213; Динић-Кнежевић, *н. д.*, 116–117, 119. М. Петровић, *Крмчија*, 28–29.

[101] Т. Тарановски, *Историја српског права III–IV*, 50–51; *Положај жена*, 93. Тако је Оливера, ћерка краља Вукашина, после развода са Ђурђем I, задржала свој мираз – в. нап. 96.

[102] *Одабрани споменици*, 22, чл. 23; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66. Није познато колико је износила та казна–алиментација. Била је

Развод

Иако су и законодавац и црква изричити да се црквени брак не може развести, у свакодневном животу развода је било. Са учвршћивањем хришћанског брака, самовласном отпуштању жене законодавство прети забраном склапања другог брака. Ипак, казне нису утицале на ово отпуштање, и временом *распуст* постаје синоним за казну за раскид брака. У нижим слојевима ово отпуштање било је у складу са обичајним правом, па је до њега и чешће долазило.[103]

Као средњовековни термини за развод у Србији јављају се: разлучити се мужу од жене и жени од мужа. Развод се обављао судским путем, и није могао бити учињен самовласно. Ово правило важило је за све друштвене сталеже.[104] Мушки преступ састојао се у отпуштању жене. Кривица жене могла је да буде двострука – самовољно напуштање мужа, или ако је починила прељубу.[105] Мушкарца, чија се прељуба не помиње, закон је кажњавао искључиво материјалном казном која је, према Жичкој повељи, износила шест коња за властелина, два коња за војника и два вола за сиромашне. Али, ако би се мушкарац самовољно оженио другом после бекства прве, морао

„одговарајућа“, вероватно зависна од друштвеног статуса, и изгледа прописана неким другим актом. О алиментацији у Дубровнику и Котору, в. *Положај жена*, 105–107; *Žene*, 105.

[103] *Одабрани споменици*, 21–22, чл. 17, 24–25; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66. Задовољавање једном супругом захтевао је још св. Сава – в. Теодосије, 167. Ипак, сталност и легитимитет установе брака на Балканском полуострву јачају тек средином 14. века – в. К. Јиречек, *Историја Срба II*, 257; С. Ћирковић, „Сусрет великих цивилизација око 1300. Исток и Запад у југоисточној Европи“, у *Ратници, војници, духовници*, 390–391. Нов брак, по канонским правилима, засниван је после смрти једног од супружника, или развода учињеног из прихватљивог разлога – в. Н. Милаш, *Правила I*, 117, 575–577.

[104] *ЗС*, 644, 671, 699; *Одабрани споменици*, 22–23, чл. 26–31; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 414; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 67.

[105] *Одабрани споменици*, 21–22, чл. 18–20; *Положај жена*, 105; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 67; *Лексикон ССВ*, 190 (Д. Динић-Кнежевић). У старословенском језику, **бѣсъ** m. је други назив за заразну болест, злог духа, демона, ђавола – в. С. Петковић, *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци 1935, 24. О прељуби, као разлогу за развод, говоре 48. апостолско и 87. правило Трулског васељенског сабора, која прописују духовне казне – в. Н. Милаш, *Правила I*, 116–117, 572–577. За разлику од поменутих одредби Сабора, Жичка повеља доноси материјалне казне и не помиње питање мушке прељубе.

је да плати одговарајућу алиментацију првој, а кажњаван је и онај ко му је дао кћер за другу супругу.[106]

За разлику од Србије, где је разлог за развод била прељуба која се могла доказати, у Котору ни прељуба није била разлог за развод, већ се допуштала привремена растава брака. Разлози за развод у Венецији били су тешко малтретирање жене, уништавање имовине – жениног мираза или мужевљевог имања од стране другог супружника и ако брак није био у складу са црквеним правилима. Исти разлози важили су и у Дубровнику. У Византији је развод дозвољаван ако је муж незадовољан женом, ако она почини прељубу, оде у позориште или на хиподром, због болести (посебно губе), велеиздаје, физичког злостављања, импотенције.[107]

У средњовековној Босни брак је засниван по обичајном праву (обичају земље) на обећању, и муж је узимао супругу да му буде „добра и верна". Црквени брак порицан је као сакрамент, што је водило лакшој растави. Стога је преступ отпуштања жене и узимања нове називан босанским или патаренским обичајем, иако су се такви случајеви догађали у другим областима ван Босне.[108] Са црквеног становишта тај чин сматран је бигамијом, тј. двоструким браком. Према црквеним прописима, католичким и православним, мушкарац је био дужан да се врати првој жени, а остале да отера. Познат је случај, који се догодио у првој половини 15. века у Котору, када се црквеном суду обратила Станислава, жена Милослава из Драчевице, тражећи да јој муж, који ју је по „босанском обичају" отерао и узео другу, отера наложницу и да јој се врати.[109] Из ранијег периода такав случај забележен је на суду Димитрија Хоматијана, архиепископа у Охриду (1216–1235). Христос из Касторије (Костура) доселио се у Охрид, где је ступио у ванбрачну везу са Влахињом, Тзолом. Сазнавши за ово, његова жена се пожалила црквеном суду са циљем да поврати свог мужа, што јој је и успело. Слично као у Босни било је на Стону и Пељешцу, где ни Православна ни Католичка црква



Зачеће Каина, Дечани, око 1340. године.

[106] *Одабрани споменици*, 21–22, чл. 17, 23–25; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66. Овако високе казне имале су циљ да застраше људе како би поштовали законе. Тешко да су могле заиста да се примењују, ако се има у виду да је ретко ко од убогих (сељака) поседовао два вола – в. М. Благојевић, *Земљорадња*, 44, 59–75, 262–300. О алиментацији, в. нап. 102.

[107] *ВИИНЈ VI*, 59–60, нап. 124 (Љ. Максимовић); *Положај жена*, 107; E. Laiou, *н. д.*, 181, 183; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 58, 68; *Žene*, 116–117. Према *Крмчији*, жена је могла да се разведе и ако муж ради о њеној глави или је наводи на прељубу – в. М. Петровић, *Крмчија*, 34–35. О разводу у Србији, в. нап. 84, 90, 105.

[108] Босанска црква није била заинтересована за брак као догматско питање. Тако је допуштала да се неометано развија mos patriae. Према тврђењу фрањеваца, ово је био разлог да је једва један проценат босанских богумила остајао у браку са истом женом – в. С. Ћирковић, „Дуалистичка хетеродоксија у улози земаљске цркве: босанска црква", у: *Ратници, војници, духовници*, 229; Ђ. Тошић, „Примјер брачне бигамије 'more bosignanorum et patarinorum'", *Miscellanea*, н. с. XXII, 123. О босанској цркви и браку код богумила, в. S. Jalimam, „Brak i bosanski bogomili", *Historija Bosanskih bogomila*, Tuzla 1999, 253–258.

[109] Ђ. Тошић, *Примјер бигамије*, 123–127; *Žene*, 38–40, в. и: С. Ћирковић, *Дуалистичка хетеродоксија*, 229; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 69–70. Иако је и жена могла да се разведе због мужевљеве прељубе, мушкарцу је пружана могућност да остане са њом ако му опрости и ако јој се он након једне или две опомене врати – в. М. Петровић, *Крмчија*, 34–35; Н. Милаш, *Правила I*, 577.

нису имале потпун утицај. И поред покушаја Дубровчана да помоћу фрањеваца учврсте црквени брак, о чему сведочи наредба стонском кнезу из 1348. године, отпор његовом спровођењу постојао је још шездесетих година 16. века. Већина донесених закона важила је за прост народ, али заправо није утицала на живот властеле.[110] Отпуштање законитих жена и држање наложница било је уобичајно и у вишим круговима. Тако је краљ Марко отерао закониту жену Јелену, кћер Радослава Хлапена, и узео Тодору, некадашњу жену Гргура Бранковића.[111] Било је и брачних превараната. Познат је случај Ивана из Базела, који се прво оженио у Базелу, затим у Венецији, а онда је исто покушао да уради и у Котору. Тек када је отац његове веренице поднео пријаву због његовог нестанка, сазнао је за претходне Иванове бракове.[112]

Према жени је поступано оштрије него према мушкарцу. У случају самовољног одласка, кажњавана је, као и мушкарац, материјалном казном, чија је висина зависила од сталежа коме је припадала.[113] Жене су бежале из различитих побуда, због малтретирања, избацивања из куће. Породични сукоби у Котору и Дубровнику често су се завршавали батињањем и избацивањем жене из куће. Статут Дубровника прописивао је да у том случају муж мора да врати жену најкасније за осам дана или ће јој плаћати алиментацију. Овакво понашање наилазило је на осуду и у Будви. Дубровчанин Бенко Котруљевић предлагао је суграђанима да жену васпитавају без батине.[114] Посебна казна била је предвиђена за жену у случају прељубе. Тада ју је муж кажњавао одузимањем својине, а ако је не поседује, телесном казном по својој жељи.[115] После кажњавања, муж је могао да је прода или врати кући родитељима.[116]

Телесни греси: блуд и прељуба

Грех је чин који доводи до религијске или култне нечистоте, кршења религијског или култног табуа. Новина коју хришћанство доноси заснива се на вези пути и греха. Сваки сексуални однос између мушкарца и жене, осим оног учињеног у законитом браку по канонима, сматран је телесним грехом, а његови починиоци, док се не очисте, неспособнима за вршење култне радње.[117] Иза појма телесног греха крије се читав низ сполних радњи, што је пажљиво дефинисала хришћанска црква, зависно од статуса мушкарца и жене. Пристанак жене водио је диференцијацији преступа.[118]

---

[110] *Положај жена*, 63; E. Laiou, *н. д.*, 144, 147–148; Ђ. Петровић, *Од йуста до злашовеза*, 116.

[111] *Сшари срйски зайиси и наширси I*, 58–59, бр. 189; Р. Михаљчић, *Крај Срйског Царсшва*, 170; М. Шуица, „О кесару Гргуру", *ЗРВИ* 34 (1995), 172; *Положај жена*, 142. Брак Стефана Првовенчаног и Јевдокије, према речима Никите Хонијата, распао се због краљичине прељубе. Неверство је Јевдокија пребацивала и Стефану – в. *ВИИНЈ IV*, 164–165, нап. 199 (Б. Ферјанчић); М. Ласкарис, *Визаншијске йринцезе*, 24–31; *ИСН I*, 268 (С. Ћирковић).

[112] У то време он је био у Млецима у затвору две године, након чега је нестао на територији српске земље – в. *Žene*, 40.

[113] *Одабрани сйоменици*, 21–22, чл. 19; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66.

[114] *Положај жена*, 103–105; *Žene*, 105–107.

[115] *Одабрани сйоменици*, 22, чл. 20; А. Соловјев, *Кажњавање неверне жене*, 11; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66. В. нап. 90. Српско законодавство није познавало византијско право мужа да убије жену ухваћену у прељуби, или њеног љубавника (E. Levin, *н. д.*, 184). В. и нап. 88. У Котору је жена могла да задржи мираз ако је, после затвора, муж прими назад – в. *Žene*, 41, 108 , нап. 98.

[116] Није јасно где је требало муж да одведе жену после кажњавања. Тек, ако би му то било неугодно, морао је да је прода – в. Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66. Можда је у питању одређено место на ком је жена излагана јавном руглу. Јавној срамоти, постављању у крошњу на трабок, слично везивању за стуб срама, жена је излагана и по *Законику Новог Брда*, ако је удата, а ради као пиљарица – в. Н. Радојчић, *Закон*, 55, 83–84, чл. XVIII; Б. Марковић, *Закон*, 22–23, чл. XVIII.

[117] В. Чајкановић, *Миш и религија*, 182–184. Нова сексуална етика, прихваћена у средњем веку, трајала је, према мишљењу Ж. Ле Гофа, све до нашег времена – в. Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 141–143, 148–149. Појам тела, посебно женског, јавља се у вези са страсћу којој мушкарац не може да одоли – в. Григорије Цамблак, 20; Ђ. Трифуновић, *Десйош Сшефан Лазаревић. Књижевни радови*, СКЗ, Београд 1979, 183.

[118] A. E. Laiou, Sex, Consent, and Coercion in Byzantium, 143, 146, 196–197. Пажња је посвећивана и чињеницама попут невиности или старости девојке – в. Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 61. Поводом могућег брака султаније Маре, кћери деспота Ђурђа и удовице султана Мурата II, Сфранцес је написао цару Константину XI: „како смо сазнали, никада није била са њим" (Р. Ћук, *Царица Мара*, 67, нап. 8). Као знак невиности млада је у Дубровнику носила венац, тј. круну – в. нап. 67.

Према речима Јована Златоуста постоје „три начела међу људима: девичанство, брак и блуд. Девичанство је узвишено и препоручљиво. Брак није исто, али није ни грех. Прељубу и блуд треба кажњавати. Али онај ко жели да остане невин мора да се чува од греха, не само телесног већ и умног. Ако је већ мислима подстакнут, треба да се венча по закону, да не згреши. Ако може да се сачува и од мисли и од дела, то је боље, јер невиност се може поредити са чистотом анђела“[119]. Сваку сексуалну везу ван брака византијско право, од времена Еклоге цара Лава III Сирийца 726. године, сматрало је кривичним делом. Казна је била физичка (одсецања носа), а циљ унакажење лепоте која је довела до греха. Иако старо словенско право није познавало казну сакаћењем, ове одредбе су ушле, путем увођења *Прохирона* цара Василија (издат између 870. и 879) у састав византијске *Крмчије*.[120]

Сексуални греси као кривична дела против морала били су у надлежности црквених судова.[121] Део *Синтагмата Матије Властара* (1335) и његове српске редакције управо је посвећен тој врсти преступа. Стога *Душанов законик* доноси само једну одредбу, по којој је физичка казна сакаћења (одсецање обе руке и носа) важила у случају када би властелинка учинила блуд са својим слугом.[122] Овакав став резултат је сталешке

[119] E. Levin, *н. g.*, 59; *ИСН I*, 325 (Д. Богдановић). Св. Сава је говорио да Господу треба служити „сваком душевном и телесном чистотом“ (Доментијан, 125). Према Теодосију, телесни односи са женом спречавају мушкарца да достигне божанско просветљење, девичански живот анђела (Теодосије, 8).

[120] А. Соловјев, *Кажњавање неверне жене*, 10–11. Цар Душан је у свој *Законик* унео телесне и смртну казну (А. Соловјев, *Законик*, 13). О примени тих казни у Византији, в. Р. Радић, *н. g.*, 208–222.

[121] К. Јиречек, *Историја Срба II*. 414; Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 146–147; Z. Janeković-Römer, „Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranovjekovnom Dubrovniku“, *Anali* XLI (2003) 18–19. Световна власт се уплитала само у оне односе који су претили да угрозе постојеће друштвено устројство или свету институцију брака.

[122] Н. Радојчић, *Законик*, 105, чл. 54. Систем телесних казни доспео је у Србију из Византије – в. А. Соловјев, *Законик*, 10. Не може се са сигурношћу тврдити колико је био у стварној примени. У Дубровнику, претња телесним казнама у Статуту није увек остваривана у пракси, већ се тежило да се преиначе у новчане, високе у поређењу са тадашњим примањима – в. N. Lonza, „Pred gospodarom knezom i njegovim sucima...“: Dubrovački kazneni postupci s'početka XIV stoljeća, *Anali* XXX (1992), 53. В. и нап. 120.

организације. Властелинка је тим чином каљала углед више класе, док је слуга, као поданик, овом везом показивао дрскост према господарима. Самим тим она је починила преступ тежи од прељубе, за коју је Жичка повеља прописивала казну зависну од воље мужа.[123] Овакав случај уопште се не разматра кад је у питању однос властелина са служавком. Разлог се вероватно налази у чињеници да је жена могла остати трудна, чиме би нанела срамоту целој породици, док мушкарцу нико није могао доказати очинство у случају непризнавања детета. Веза господара са слушкињом сматрана је нормалном појавом, не само у Приморју[124] већ и у унутрашњости. Иако је већина мушкараца, који су боравили у унутршњости Србије, имала жене код куће, у местима где су обитавали ступали су у љубавне односе, а понекад и у дугогодишње везе, у којима су се рађала деца. О томе сведоче њихови тестаменти, којима су остављали део имовине деци у Новом Брду, Руднику, Плани.[125] Ванбрачној деци и њиховим правима посвећена је посебна пажња у статутима приморских градова.[126] О пракси телесног искоришћавања слушки-

[123] А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Скопље 1928, 183–184; А. Соловјев. *Законик*, 218–219: С. Шаркић, *Средњовековно српско право*, Београд 1996, 107–108: *Лексикон ССВ*. 50 (Б. Марковић). Против односа међу слојевима сачуване су и одредбе у статутима приморских градова, в. нап. 80. О казни за прељубу по Жичкој повељи. в. нап. 88, 105–107.

[124] Велики број ванбрачне деце потицао је из веза са слушкињама. У которским списима ванбрачна деца се називају: spuriae. bastardae (i) (италијанског порекла, у смислу изрод, лажан, али има и погрдно значење), а најчешће filiae (i) naturales, што је супротно изразу legitima (us). који подразумева децу рођену у законском браку. У документима насталим у Дубровнику јавља се и израз illegitima(us) – в. С. Ћирковић, Р. Ћук, А. Веселиновић, *Србија у тестаментима*, 33; *Положај жена*, 69, 138–139; Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 71–72, 116–119; *Žene*, 287–304. Неке од псовки у вези са непознатим пореклом деце биле су: копиле и пасији син – в. К. Јиречек, *Историја Срба I*, 304; *II*, 281; *Лексикон ССВ*, 603–604 (С. Ћирковић). О распусном животу племства у Дубровнику, в. B. Krekić, „Ser Basilius de Basilio“, *ЗРВИ* 23 (1984). 171–182.

[125] С. Ћирковић, Р. Ћук, А. Веселиновић, *Србија у тестаментима*, 33; М. Динић, *За историју рударства II*, 92; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 730–731; *Положај жена*, 140. Да је деце зачете ван законских бракова (блудом) било у Србији сведочи родослов из средњег Полимља, настао у другој половини 16. века – в. Đ. Sp. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)*, Nolit , Beograd 1960, 246.

[126] Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 105, 108, чл. CCLXV, CCLXXVI; *Положај жена*, 138–140: *Žene*, 287–304.

ња извештава, крајем 15. и почетком 16. века, Никола Нађешковић. Између осталог, даје пример господара који је, поред младе жене, обилазио и друге, тако да су са њим истовремено остале две слушкиње трудне: „...што је кријући чинио пас један/с чељади у кући, знат ће ови дан./Своју службеницу с бабоме једнага/и товјернарицу набређа, нут врага...“/[127]

Гледајући уопштено сексуални преступи жене и мушкарца третирани су истоветно, али је било и изузетака. Удата жена која је починила превару сматрана је прељубницом и казне су биле више; ова разлика није прављена у односу на мушкарца, који је, углавном, сносио исте казне, без обзира на свој брачни статус. Посебна казна следила је мушкарцу у случају да је завео удату жену. Тада је и он третиран као прељубник.[128] Са суда Димитрија Хомантијана (13. век) сазнајемо да је ожењени човек раздевичио Стану, сестру Јована, сина Радоша из теме Девол, са њеним пристанком. За овај поступак завођења, који је девојка прихватила, човек је третиран као блудник. По пресуди Димитрија Хомантијана, требало је да буде кажњен: ако је богат, литром злата, а ако је сиромашан половином имања и црквеним изопштењем од седам година. Ипак, нису примењиване телесне казне, које, изгледа, у то време нестају из праксе.[129] Исти прописи налазе се и у *Иловичкој крмчији*.[130] Висока црквена казна, као за прељубу, следила је и у случајевима сексуалног односа између монаха и монахиње, који су примили схиму (ако нису, казне су биле ниже)[131] и у питању односа са малолетницом, који је сматран чином силовања, пошто малолетна девојка није могла да *да* пристанак. Сем одсецања носа, по *Иловичкој крмчији*, мушкарац је њеној породици давао и пола имања.[132] Блаже казне биле су прописане за ванбрачне односе са неудатом женом, оном која је напунила 25 година, или удовицом.[133]

У питањима блуда *Скраћени синтагмат* преузео је члан који прописује казне за духовно лице-блудника.[134] Апокрифни текст „Обилажење Богородице по мукама“ говори и о блуду духовника: „И виде Богородица човека где виси о ноктима и змија га беше обавила, од пете до врха. И у уста му пушаше и језик му беше огњен [јер је] био игуман и не чињаше вољу божију, него цркве божије разношаше по блудницама“[135]. У Будви је 1431. године донета одлука да свештеници немају право да завештају имовину љубавницама и ванбрачној деци.[136] Како монах не

[127] S. Stojan, *н. g.*, 112–113.

[128] Према речима св. Василија (4. век), мушкарац незадовољан својом женом запада у блудништво и он је блудник, али није прељубник ако почини грех са неудатом женом – в. B. Stolte, „Desires denied: marriage, adultery and divorce in early Byzantine law“, *Desire and Denial*, 83; А. Е. Laiou, *н. g.*, 111. Док је казна за блуд износила до седам година, за прељубништво је црквена епитимија могла да траје и до петнаест година. О разлици између блуда и прељубништва, в. Н. Милаш, *Правила I*, 75, 81, 138, 527–528, 572, 588–590; А. Соловјев, *Законодавсшво*, 183–185; А. Соловјев, *Законик*, 218–219; Е. Levin, *н. g.*, 161, 179–181, 186.

[129] А. Е. Laiou, *н. g.*, 143, 145–147.

[130] М. Петровић, *Крмчија*, 41; М. М. Петровић, *О законоправилу или Номоканону свешога Саве*, Београд 1990, 115.

[131] А. Е. Laiou, *н. g.*, 119, 125; Е. Levin, *н. g.*, 186; Н. Милаш, *Правила I*, 527. Блудничење калуђерица било је познато и у Котору, Дубровнику, Сплиту, Ђенови, Фиренци – в. *Положај жена*, 102–103; К. Јиречек, *Исшорија Срба II*, 274; *Žene*, 290. Сам краљ Милутин оженио се калуђерицом Јелисаветом, сестром краљице Катарине, жене краља Драгутина, његовог брата. У време њиховог упознавања, она је живела у манастиру на Маргаритином острву код Будима. Због блиског сродства и манастирског „обита“, Српска црква се бунила против овог брака. Према речима Георгија Пахимера, Милутин ју је „блудно упознао у монашкој одећи“ – в. *ВИИНЈ VI*, 51–52, нап. 103, 106 (Љ. Максимовић). Исте податке даје и Нићифор Григора – в. *ВИИНЈ VI*, 169, нап. 38 (С. Ћирковић и Б. Ферјанчић); И. Руварац, Краљице и царице српске, Зборник Илариона Руварца I, СКА, Београд 1934, 18–19; К. Јиречек, *Исшорија Срба I*, 190; *II*, 266. И у Србији се догађало да се калуђери и калуђерице врате световном животу. По *Законику цара Душана*, казна за овај преступ је била тамница – в. Н. Радојчић, *Законик*, 93–94, чл. 17, 19; А. Соловјев, *Законик*, 186–187.

[132] М. Петровић, *Крмчија*, 39. Прерано раздевичење могло је да доведе до стерилности жене – в. А. Е. Laiou, *н. g.*, 125, 168–169. В. нап. 70.

[133] Е. Laiou, *н. g.*, 1993, 146; Е. Levin, *н. g.*, 190. У Сплиту су родитељи могли да лише наследства кћер која би имала однос са мушкарцем ван брака и пре своје 25. године – в. *Žene*, 23. Ова старосна граница успостављена је у односу на период репродукције и дужине живота. Младом женом сматрана је особа до око 18 година. Изгледа да се са 25 година није више сматрала способном да роди већи број деце. Стога је стега над њеним животом попуштала – в. нап. бр. 8–9, 69, 86. О праву удовица да саме изаберу новог мужа, в. нап. 53.

[134] А. Соловјев, *Законодавсшво*, 97; Н. Милаш, *Правила I*, 86. Духовна лица је требало да служе као узор. У *Моравичкој крмчији* сачуван је и посебан члан о блуду свештеничке кћери (М. М. Петровић, *О законоправилу*, 132). Епископом је могао постати онај ко се само једном оженио (Теодосије, 135, 263).

[135] *Из наше књижевносши*, 188–199. Из ове приче потекла је и песма „Огњена Марија у паклу“ – в. Д. Богдановић, *Исшорија сшаре срйске књижевносши*, СКЗ, Београд 1980, 140.

[136] Н. Вучковић, *Сшашуш ћрада Будве*, 105, чл. CCLXV; *Žene*, 290.

би згрешио, препоручивало се да само мудар, у старијим годинама, сме да слуша исповест жене, а најбоље парохијски свештеник, који је и сам ожењен.[137] За разлику од православних свештеника, католички нису имали право да заснују брак. То је био један од разлога да су у далеко већем броју, држали конкубине.[138]

Према Теодосију св. Сава је тражио од народа да се клони „разврата и прељубе, мужелоштва и скотолоштва, и сваког блуда"[139]. Осим, већ поменутих, у забрањене ванбрачне односе спадали су још: предбрачни секс[140], секс између вереника[141], и инцест[142]. Посебан круг грехова, везан за обављање самог полног акта, важио је и за супружнике, у законитом браку. Главне одредбе у вези са тим посвећене су временском периоду[143] и пози

---

137 E. Levin, *н. д.*, 279.

138 Н. Милаш, *Правила I*, 473–483. Ожењени духовник ретко се називао свештеником; обично се називао попом, а његова жена попадијом – в. К. Јиречек, *Историја Срба II*, 66; *ИСН I*, 267 (С. Ћирковић). Православни попови нису смели други пут да се жене – в. М. Шуица, *Немирно доба*, 64. Право православних попова да се жене и позитивне стране њиховог брака, као односа који спречава грех, описао је и Константин Филозоф (Константин Филозоф, 120). Бројни едикти которског бискупа Марина Контарено (1429–1453) усмерени су против конкубината међу духовницима – в. *Žene*, 182, 268, 290–292. Дубровачки властелин, Јаков Андријин Цријевић, приор Св. Андрије, осуђен је због везе са удатом Марушом, 1483. године, на десет година кућног затвора – в. К. Јиречек, *Историја Срба II*, 276–277.

139 Теодосије, 167; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 258. Временом долази до боље диференцијације грехова ове врсте. Према речима млађег писца, Доментијана, одрицање од Сатане захтева „мржњу греха, не опијање, не блуђење" (Доментијан, 133).

140 Рани бракови делимично су спречавали младе да почине овај грех. По *Номоканону* из 17. века, родитељи су сматрани кривим ако би девојка згрешила после 15. године, јер је нису удали на време – в. E. Levin, *н. д.* 187. Деспот Стефан Лазаревић, у песми „Слово љубве", саветује младе да не почине телесни грех, речима: „...љубав узљубите,/али право и незазорно,/да младићство и девство не повредите,...да божанствено не узнегодује..." (Ђ. Трифуновић, *Деспот Стефан*, 170–171, 209–219).

141 Предбрачни однос између вереника сматран је грехом, јер до односа није дошло у законитом браку – в. E. Levin, *н. д*, 90, 186.

142 Инцест је називан крвомешатељством – в. М. М. Петровић, *О законоправилу*, 132; Н. Милаш, *Правила I*, 535–541. В. нап. 70, 77. Од недозвољених односа у породици чест је, изгледа, био онај са таштом, којој је мушкарац углавном био ближи по годинама – в. E. Laiou, *н. д.*, 168; E. Levin, *н. д.*, 91, 117.

143 Литургијско време било је период сексуалне забране. Осим среде и петка, светим даном сматрана је и недеља. Како би се верници припремили

коитуса[144]. У грешне односе спадао је и сваки чин који није за последицу имао директни вагинално-генитални контакт, прописану позу и циљ – зачеће детета.[145] Ноћна полуција тумачена је мучењем од стране ђавола, обично у женском облику[146], а грешна је била и сама помисао на однос са сопственом женом.[147] Према средњовековним схватањима, за почињени неканонски однос следила је, сем црквене, и казна Божија. Последице преступа родитеља биле су рађење морално или физички дефектне деце.[148]

за недељу, суботом је такође требало да остану при апстиненцији. Руски рукопис из 12. века саветује да суботом супружници спавају одвојено, како не би згрешили. Табуом је сматран и однос у току месечног прања, времену када је жена сматрана нечистом. Годишње време дозвољених односа износило је 91–93 дана, без урачунавања периода менструације, док је са тим данима износио само педесетак дана годишње – в. Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 129–130, 146–147; E. Levin, *н. д.*, 163–167. Недељом је било забрањено и радити – в. Н. Вучковић, *Статути града Будве*, 96, чл. CCXXIX. О постовима, в. нап. 68.

144 Једина дозвољена поза била је мисионарска, у којој се мушкарац, слика Божија, налазио изнад жене. Сходно оваквом ставу, било је забрањено да жена буде изнад мушкарца. Такође, забрањен је био и коитус од позади, који је подсећао на однос међу животињама, као и анални, који је сматран непрописним. Чак је и коитус у дозвољено време и у одговарајућој пози сматран неподобним, ако је коришћено неко од средстава за контрацепцију – в. E. Levin, *н. д.*,172–179.

145 Такви односи сматрани су противприродним и називани су содомијом. У њих су, сем хомосексуалности, спадали: мастурбација, било која врста предигре, фелацио и однос са животињама – в. E. Levin, *н. д.*, 197–211; Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 143. У *Физиологу*, 33, пише „...ако прогута семе жена, прекида снагу мужа и муж одмах умре..."

146 E. Levin, *н. д.*, 46, 57, 208–209. О лечењу ове појаве, в. Р. Катић, *Терминологија*, 130.

147 E. Levin, *н. д.*, 161. Треба поменути да је сматрано да је жена починила грех и када је у тучи хватала мушкарца за мошнице – в. М. М. Петровић, *О законоправилу*, 132.

148 Као што су људи носили прародитељски, Евин грех, тако су судбину деце одређивали начин и време њиховог зачећа. Последица односа за време менструације била је рађање лепрозне деце (Доментијан, 133; Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 129–130, 144, 148), неког другог телесног блуда, рађење оцеубица и матероубица (*Физиолог*, 33–34), а ако је до зачећа дошло у забрањено литургијско време, петак, суботу или недељу, рађао би се лопов, разбојник или прељубник (E. Levin, *н. д.*, 66).

Пристанак и принуда[149]

У средњем веку грех прељубе делом је повезан са питањем љубави. Ради одржавања постојећих друштвених вредности, љубав, каква је данас прихваћена, порицана је, а бракови су склапани на основу интереса. Стога је црква тумачила љубав као духовну везу између супружника.[150] Ипак, она је постојала, о њој се писало и певало. Први спомен лирске и љубавне песме забележен је код Теодосија, који прича како се св. Сава, као младић, грозио „срамотне и штетне песме младићких пожуда"[151]. У Дубровнику је 1284. забележено прво романтично удварање са песмом: „Шта сам ти учинио Роза, због чега се тужиш на мене?/ Реци, да немаш мужа, би ли ме узела?"[152], а 1462. године певала се и љубавна лирика са мотивом жене која је загазила у воду: „О, Јело вита јело/Не ход' сама на воду"...,/[153]. Са краја 15. века сачувано је и једно љубавно писмо Ђурђа Црнојевића жени Изабети.[154] Тежња ка остваривању љубави водила је непоштовању правила. Брак, склопљен против воље родитеља, у супротности са интересима породице, који су имали превагу над жељама појединца, сматран је недозвољеним.[155]

О покушају да се настави недозвољена романса, говори случај Катарине, кћери морнара Ивана Примовог, која је покушала да раскине веридбу путем црквеног суда. Том приликом тражила је право на слободу да сама изабере свог садруга. Заправо, током куге која је владала она се налазила на броду где се зближила са једним од мушкараца.[156] Како би избегли могуће препреке, на путу љубави, људи су примењивали два начина: договорену отмицу[157] и тајни брак. За овакво, непримерено понашање, без родитељске сагласности, статути приморских градова прописују казне изузимања из наследства (Сплит, Котор), или протеривања из куће (Будва). Пошто су схваћени као опасност по град, у Дубровнику су овакви бракови забрањени 1429. године, при чему је циљано на бракове племићких кћери и мушкараца из нижих слојева и истицање права родитеља над удајом ћерке.[158]

Наведене чињенице одлично илуструје следећи пример. Вјекослава Пасквалић, угледна которска племкиња, удала се тајно, „својом вољом", за свог отмичара, Дачицу Добрековог Гачовића, из села Вељих Залаза, изнад Котора. Иако јој је отац, сер Лука Јаковљев Пасквалић, опростио из родитељске љубави 23. фебруара 1439. године, како би живела „у љубави са оним кога је њено срце изабрало", морала је да се одрекне мираза. Последњу могућност понудила јој је баба Јелуша, која јој је на самрти оставила за издржавање приходе од својих поседа и винограда у Думидрани. Тестамент је садржавао и клаузулу по којој је могла и трајно да их наследи, „ако би се удала за другог човека"[159].

О питању отмице говоре и списи српске редакције. Први пут отмица се помиње у Жичкој повељи.[160] По старијем црквеном закону, у Византији брак са отмичарем дозвољаван је

---

[149] Ово поглавље, услед проблематике коју обрађује, насловљено је према зборнику радова о истој тематици: Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies, ed.by A. E. Laiou, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University Washington, D. C., 1993.

[150] E. Levin, *н. д.*, 96. Страх од љубави која је могла да поремети већ склопљене договоре је велики. Неки писци сматрали су је стога непожељном и у браку – в. Z. Janeković-Römer, *Rod i grad*, 67; Z. Janeković-Römer, *Nasilje zakona*, 13.

[151] Теодосије, 7; К. Јиречек, *Историја Срба II*, 296. Можда су у питању биле ласцивне љубавне песме.

[152] Z. Janeković-Römer, „'Post Tertiam Campanam'–Noćni život u Dubrovniku u srednjem vijeku", *Anali* XXXII (1994) 11.

[153] *ИСН II*, 512 (М. Пантић).

[154] Овим писмом–тестаментом Ђурађ износи последњу вољу, у случају да не састави прави тестамент. Супротно општем правилу о наслеђу, он супрузи у случају смрти оставља сву имовину, без обзира да ли ће се преудати или не. Ту одлуку препушта њеној вољи (Ђ. Sp. Radojičić, *Antologija*).

[155] Још 1215. године, Латерански сабор забранио је брак без сагласности родитеља (*Žene*, 23, 27). У Србији, у овакав, по свим правилима недозвољени брак, ступио је из љубави краљ Милутин са својом свастиком и калуђерицом Јелисаветом – в. нап. 131.

[156] *Žene*, 14–16. О куги, в. и нап. 9.

[157] A. E. Laiou, *н. д.*, 133–136, 142. Према речима Ј. Зонаре, „ко отима себи женскињу, тај има љубав" (Н. Милаш, *Правила I*, 389).

[158] *Положај жена*, 72–73; *Žene*, 23; S. Stojan, *н. д.*, 52–53; Z. Janeković-Römer, *Nasilje zakona*, 15–17.

[159] Р. Ковијанић, *Которски медаљони*, 119–120; *Žene*, 24–26, нап. 43, 44. Бракови против воље родитеља склапани су и у Босни. Својим тестаментом Прибислав Вукотић одређује да се кћери лише мираза ако се удају без дозволе мајке, „као што многе чине" (С. Ћирковић, *Почтени витез* 261).

[160] У том случају казну, зависну од свог статуса, сносио је мушкарац – в. *Одабрани споменици*, 22, чл.19; Д. И. Синдик, *Значај жичких хрисовуља*, 66.

ако га родитељи прихвате. Међутим, само раслојавање друштва довело је до негативног става према отмици. По правилу, отмичар је био нижег статуса од његове драге. *Скраћени Синтагмат Матије Властара*, готово у целини, задржао је поглавља о моралу. Тако је за отмицу са оружјем девојке или удовице следила смртна казна, а без оружја телесна, одсецање руке. Под утицајем византијског законодавства, казне у Србији биле су истоветне, без обзира на пристанак жене. У случају мирења са отмичарем, кажњавани су и родитељи, а забрањено је и склапање брака, које је било дозвољено, у вези са силовањем.[161] Иако *Синтагмат* српске редакције садржи правило да је чин отмице у надлежности царског суда, седам сачуваних повеља српских владара додељују глобу од девичког разбоја манастирима, противно византијским обичајима. Као дело које у надлежности световног суда цара, *Законик цара Душана*, спомиње само владичевски разбој.[162]

За разлику од отмице, која је, углавном, подразумевала пристанак жене, силовање (per vim stuprum) је сматрано чином против личности, који је подразумевао отмицу и насилни

[161] A. E. Laiou, *н. д.*, 134–136. Ти прописи ушли су и у Иловичку крмчију (М. Петровић, *Крмчија*, 40–41). Ово ново правило било је условљено систематизацијом у византијском законодавству – в. А. Соловјев, *Законодавство*, 180; A. E. Laiou, *н. д.*, 136–145. Српско законодавство, такође по узору на византијско, прави разлику ако је приликом отмице дошло до полног општења или није – в. Н. Милаш, *Правила I*, 388–389. 579.

[162] Изгледа да је у питању преступ зависних људи на црквеном имању. У овом случају судила је само црква – в. *Матије Властара Синтагмат*, 105–107; *ЗС*, 545, 557, 617, 644, 659, 671, 723; Н. Радојчић, *Законик*, 140, чл. 192; А. Соловјев, *Законодавство*, 180; А. Соловјев. *Законик*, 328, нап. 942; *Лексикон ССВ*, 481 (Б. Марковић). Није у потпуности јасно да ли се иза појма девички разбој крије отмица или силовање. У *Душановом законику* у питању је отмица властелинке (К. Јиречек, *Историја Срба I*, 277; *II*, 118, 258). Ово је урађено, у складу са другим сталешким одредбама, ради спречавања брака властелинке са неким из нижег слоја – в. нап. 122. У вези са овим питањем јавља се још један израз – „девицопохититељ", забележен у повељи деспота Стефана Лазаревића манастирима Тисмени и Водици, из 1405. године. *ЗС*, 753. Ђ. Трифуновић је изнео мишљење да се иза овог појма крије отмичар девојке, док Љ. Котарчић сматра да је у питању оскрнавитељ девојачког угледа – в. Ђ. Трифуновић, *Деспот Стефан*, 168, 209; Љ. Котарчић, „Повеља деспота Стефана Лазаревића манастирима Тисмени и Водици из 1406. године", *Археографски прилози* 9 (1987), 121. О односу појмова силовање – отмица, у Византији, в. J. Hanson, „Erotic imagery on Byzantine ivory caskets", *Desire and Denial*, 179.

сексуални однос. По казнама сврставано је на ниво прељубе. По византијском моделу, разликовало се силовање девице, заручене девојке и малолетнице. Најтежи грех био је силовање туђе веренице или удате жене, јер је тиме врећана светиња брака и част будућег мужа. По византијском грађанском закону казна за силовање била је двострука, материјална и црквена, а могла је да буде и телесна.[163] Српско законодавство прописивало је више могућности, такође зависних од статуса жене. Црквени закон дозвољавао је, као и у Византији, искупљење путем брака. Неки српски црквени прописи, сачувани у Хиландару, прописивали су обавезну женидбу, чак и ако је девојка сиромашна.[164] Овај преступ цар Душан унео је у *Законик*. Под утицајем западног права, члан 53. прописивао је казне, зависне од сталешких разлика, користећи систем телесних казни, преузетих из Византије. Тако је казна сакаћења, одсецања носа и обе руке, била предвиђена за мушкарца због силовања припаднице исте класе, док је посебна казна вешањем следила себру у случају да на силу „узме" властелинку.[165] Сличне одредбе налазе се у статутима Котора[166], Дубровни-

[163] E. Levin, *н. д.*, 212–213, 231–236; A. E. Laiou, *н. д.*, 111, 125, 154–174; Н. Милаш, *Правила I*, 138; А. Соловјев, *Законодавство*, 180–181. Док Ф. Рачки сматра да је словенски термин за чин per vim stuprum, *јебати*, J. Братулић мисли да се иза овог појма крије сваки полни акт – в. Fr. Rački, Zakon Vinodolski od godine 1288, у: Fr. Rački, V. Jagić, I. Črnčić, *Hrvatski pisani zakoni*, Zagreb 1890, 19, нап. 9; J. Bratulić, *Vinodolski zakon*, 97, 111; Вук Ст. Караџић, Српски рјечник (1818), *Сабрана дела Вука Караџића II*. Просвета, Београд 1966, 280; P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I*, JAZU, Zagreb 1971, 765.

[164] E. Levin, *н. д.*, 216–217; Н. Милаш, *Правила I*, 137–138. Искупљење путем брака било је могуће и у Котору и Дубровнику – в. М. Антоновић, *Град и жупа*, 99; N. Lonza, Tužba, osveta, nagodba, 92. Трогирски статут дозвољавао је заснивање брака ако није у питању „јавна или тајна блудница" (A. Cvitanić, *Statut grada Trogira*, Split 1988, 78, чл. 21).

[165] Н. Радојчић, *Законик*. 104, чл. 53; А. Соловјев, *Законодавство*, 181–183; Т. Тарановски, *Историја права II*, 86–87; А. Соловјев, *Законик*, 217–218; С. Шаркић, *Средњовековно српско право*, 107–108.

[166] И. Синдик, *Комунално уређење*, 124–125; *Žene*, 309, 312; М. Антоновић, *Град и жупа*, 99.

[167] Статут Дубровника не одређује казне зависне од сталежа. За силовање такође постоји телесна казна. вађење оба ока, ако неко нема новца да плати глобу. Била је могућа и осуда на смрт (Динић-Кнежевић. *н. д.*, 125, 138–139).

[168] А. Соловјев, *Законик*. 218; Динић-Кнежевић, *н. д.*, 125.

ка[167], Корчуле[168], Трогира[169], и *Винодолском законику*[170]. Ипак, *Душанов законик* не помиње један случај - силовање себарке од стране властелина. Вероватно је да су у средњовековној Србији казне за овај преступ биле блаже, можда попут оних у статутима Котора или Трогира, који прописују веома ниске казне, до двадесет пута мање, у односу на властелинку, ако је обешчашћена робиња, слушкиња или јавна жена.[171] Мотив сексуалног насиља над женама помиње се и у поезији. Песник Илија Цријевић говори о отпору жене као врхунској наслади мушкарца: „Може ли се у саме нокте поуздати? зашто не?/Приличи поуздати се у дјевичански зуб или нокат./Зашто опет оному којег побиједит не жели, девица одбија?/Зар не зато што је крвав пораз весели?.../Стога дјево, не престани бранити свој стид!/Бори се, јер што се будеш више борила, дража ћеш бити...“/[172].

Проституција

Када би пала ноћ, на улици су од женског света остајале само крчмарице и проститутке. Јавне жене (публице меретрицес) у црквеним документима називају се блудницама. Овај термин означавао је разне појмове: од жене која је згрешила до оне која се бавила проституцијом. Једино у контексту докумената увиђају се разлике. У основи, проституција се дефинише као пружање сексуалних услуга за новац или неку другу врсту накнаде.173 Регулисање проституције било је у надлежности световних судова. У црквеним списима помињу се у вези са наклоношћу ка телесним ужицима. Искупљене блуднице било је

[169] A. Cvitanić, *Statut grada Trogira*, 78, чл. 21 – в. и нап. 164.

[170] У случају силовања исти статут захтевао је да сви поротници буду жене (J. Bratulić, *Vinodolski zakon*, 97, чл. 56).

[171] Материјална казна за акт против личности јавне жене била је чак мања од оне за служавку – в. нап. 166, 169.

[172] S. Stojan, *н. д.*, 23.

[173] E. Levin, *н. д.*, 190; Z. Janeković-Römer, *Post Tertiam Campanam*, 8–9; G. Ravančić, „In taberna quando erant: Život u dubrovačkim krčmama prema kaznenim spisima 14. stoljeća“, *Anali* XXXII (1998) 36; *Исти*, *Prilog*, 124. Takође су називане и рђавим женама (*Положај жена*, 141).

омиљена тема црквене православне литературе. Тако се сматрало да „ако проститутка остави свој грешни пут, исповеди се и обећа да више неће следити тај укаљани пут, већ да ће бити побожна и часна, и да ће се очистити, духовни отац треба да јој да мању казну, и да је прими назад у свету заједницу, као што је Христ примио другу проститутку“. Ако пак не би обећала да ће престати да тргује, одбијана је.174 Православна као и Католичка црква, сматрале су да је боље да мушкарац, који мора да задовољи своје нагоне, за предбрачни однос изабере жену која није удата нити ће то бити. Стога су казне биле ниске – од дванаест дана до две недеље поста. Неки рукописи третирају овај однос као однос са удовицом, неудатом женом или слушкињом. У овом питању брачни статус мушкарца био је битан. Ако је ожењен, црква се противила овом чину, посебно остваривању дуже везе са проститутком. За сводништво, мушкарац је требало да буде изопштен.

У средњовековној Европи проституција је сматрана свакодневном појавом, као и у Византији.[175] Цветала је у већим градовима, које су посећивали трговци и морнари, попут Венеције. Највише података о овом женском занимању на тлу српских средњовековних земаља пружају документи настали у приморским градовима: Дубровнику, Сплиту, Трогиру, Котору, Будви. Неки од статута ових градова прописују место становања, ношење посебног знака, забрану одевања у стилу добрих жена. Статут Дубровника из 1272. године садржи само један члан о проституцији: за овакав преступ ћерка је кажњавана у оквиру породице, по вољи оца и браће. Податке о раном постојању јавне куће доноси К. Јиречек, према коме су оне живеле и радиле у старом граду, у кући названој castellum (дворац). На челу те заједнице налазила се опатица грешница (часна мајка грешница). Њима су свраћали путници, ходочасници на путу за Јерусалим. Прва одредба о месту деловања ових

[174] Ова тема записана је у хиландарском требнику из 15. века, и синтагмату Рилског манастира из 17. века (E. Levin, *н. д.*, 191). О искупљењу блуднице говори и архиепископ Данило II (Данило, 48).

[175] E. Levin, *н. д.*, 191; G. Ravančić, *Prilog*, 126–127; K. L. Gaca, „The sexual and social dangers of „Pornai“ in the Septuagint Greek stratum of patristic Cristian Greek thought“, *Desire and Denial*, 35–41.

жена и њиховог становања потиче тек из фебруара 1409. Том одлуком је место њиховог деловања ограничено на територију од куће сер Марина Цријевића до ограде хоспитала сер Марина Бодачића и од улице која иде према мору до градских зидина. Овакве одредбе донесене су и за град Сплит, статутом из 1312. године. За период 15. века, жене ове професије често се јављају у дубровачким судским документима, у вези са различитим кривичним делима.[176] Јавне жене биле су познате и у Трогиру.[177] Није сигурно да ли је и у Котору, као у Дубровнику, постојала јавна кућа. Да је у граду било проститутки сведочи оптужба База де Салве, из средине 14. века. На суду је он теретио Драгају да је издала своју конобу проституткама, иако то Статут забрањује.[178] Статут Будве настао у време цара Душана, одређивао је да проститутка, која је имала више од три мушкарца, не сме да носи копрену на глави, што су носиле удате жене, већ само мараму, нити је смела да живи близу племкиња и редовница, под претњом новчане казне од осам перпера. Оштрије је кажњена она која је починила неко зло, или је установљено да је подводачица; морала је да напусти град у року од три дана, а ако би остала после тог времена, плаћала је казну од четири перпера и била је јавно бичевана. Слично, као у Дубровнику, за бављење овом професијом следила јој је казна од родитеља, браће или сестре, у виду разбаштињења.[179] Словенке досељене у Венецију помињу се у вези проституције и као становнице квартова Castello и s. Marco, познатих по јавним кућама.[180]

Каква је ситуација у вези са овим питањем владала у унутрашњости Србије нема непосредних података. Ипак, на основу посредних чињеница, могуће је створити општу слику. У Западној Европи тог времена проститутке су редовно посећивале крчме. На постојање везе између проституције и крчми у Дубровнику пажњу је скренуо Г. Раванчић.[181] Православна црква је сматрала да су опијање и игра, посебно женска, пут ка блудничењу, а држање крчме или јавне куће – грех.[182] На ову везу упућује и *Скраћени синтагмат Матије Властара*, у коме је остала одредба о забрани уласка црквеног лица у крчму. Срби из залеђа посећивали су овакве крчме у Дубровнику. Близу једне од њих, око проститутке су се побили два „Словена“ са Иваном, трубачем, и његовим пријатељима.[183] У Србији су крчме представљале несигурно место, поприште различитих кривичних дела.[184] Да ли су се у њима окупљале проститутке не може се са сигурношћу тврдити. Кратак спомен организоване проституције налази се у средњовековном *Роману о Александру Великом*.[185]

---

176 К. Јиречек, *Историја Срба II*. 259–160; *Положај жена*, 141; Johan Huizinga, *Jesen srednjeg veka*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1964, 162–163; G. Ravančić, *Prilog*, 124–128, нап. 11; Z. Janeković-Römer, *Post tertiam campanam*, 10, нап. 22.

177 Одлуком од 1573. године забрањено је да се племић ожени женом злог гласа (A. Cvitanić, *Statut grada Trogira*. 78, 365). В. нап. 164, 169, 171.

178 Ову оптужбу суд је сматрао истинитом и наредио је прогон проститутки из града. Средином 15. века из града је прогнана и Елизабета из Албаније, која је била подводачица сопствене кћерке. Сем прогонства, осуђена је и на јавно срамоћење (*Žene*, 313–314). Статут Котора одређивао је да ванбрачну кћер која се проституише отац може да прода, али ван града (И. Синдик, *Комунално уређење*, 132).

179 Н. Вучковић, *Статут града Будве*, 7, 39, 65, 81–82, чл. LXVI, CXLVIII; М. Антоновић, *Град и жупа*, 100–101. Црква је прихватила пагански обичај да удата жена носи покривало за главу (E. Levin, *н. д.*, 95). У Дубровнику је било кажњеиво стргнути капу са главе жене, јер би јој се тада видела коса (Z. Janeković-Römer, *Post Tertiam Campanam*. 9). У иконографији су блуднице представљане са распуштеном косом и змијама на телу – в. В. Чајкановић, *Мит и религија*, 79; Ž. Le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, 150; E. Levin, *н. д.*, 46.

180 Z. Janeković-Römer, *Post Tertiam Campanam*. 40.

181 G. Ravančić, *Javni prostor*, 60–61; G. Ravančić. *Prilog*, 127–128.

182 E. Levin, *н. д.*, 55, 191; Н. Милаш, *Правила I*, 106–108, 122–123, 455–456, 533–534; такође нап. 76. Та два греха, блуд и пијанство, јављају се обично заједно у средњовековним делима – в. Теодосије. 104; *Фисиолог*, 41. *Душанов законик* доноси строге одредбе везане за дела почињена у пијанству, што сматра за отежавајућу околност – в. Н. Радојчић, *Законик*, 134, чл. 166; А. Соловјев, *Законик*, 310–311.

183 А. Соловјев, *Законодавство*, 97; Н. Милаш, *Правила I*, 108, 122–123; G. Ravančić, *Prilog*, 126.

184 Н. Радојчић, *Законик*, 124, чл. 125; А. Соловјев, *Законик*, 279; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 756. Крчмари се помињу у Новом Брду и Приштини – в. М. Динић, *Из дубровачког архива I*, 38, 40, 42, 46, 49, 50, 53, 54, 62, 68, 70; М. Динић, *За историју рударства II*, 81–82, 83; М. Спремић, *Деспот Ђурађ*, 578–579, 649. У народним песмама време у крчмама проводио је и краљ Марко (К. Јиречек, *Историја Срба I*, 306). У 14. веку Дубровник, који је имао око 3.500 становника, имао је преко двадесет седам крчми (G. Ravančić, *In taberna quando erant*, 42).

185 У питању су жене које су служиле за задовољавање војника (*Роман о Александру Великом*. прир. Р. Маринковић. Просвета–СКЗ, Београд 1986, 96).

Иако је проституција била толерисана, није сматрана достојним занимањем. Најгоре увреде биле су псовке, базиране на изразима повезаним са овим занимањем. За жене, то су биле: курво (meretrix, putana, rufiana, curva), курво од блудилишта (putana de bordello), а за мушкарце: курвин син (filius, unius meretricis), курвин муж (maritus meretricis).[186] До осуде продавачица тела дошло је у Европи, средином 15. века. Против, ове блудне појаве, своје гласове дижу католичка црква, песници, писци. Куга, нова полна болест (сифилис), црквене реформе и турска освајачка снага на Истоку, довеле су до промене друштвене климе. Прве на удару, биле су блуднице, заводнице, зле жене. Прогони проститутки, постали су увод, у прогон жена, вештица.[187]

*

Средњовековна Србија није дочекала ове промене. Општа несигурност, довела је до значајних промена у укупном положају жене у друштву. У међувремену, српским земљама завладало је ново устројство, које се у потпуности заснивало на патријахалним основама.[188]

---

[186] К. Јиречек, *Историја Срба II*, 281: *Лексикон ССВ*, 603–604 (С. Ћирковић); G. Ravančić, *Prilog*, 127. Проститутке су сматране маргиналном друштвеном групом. Да су сматране нижом класом сведочи и одредба града Трогира, према којој је за силовање јавне жене плаћана најнижа казна – в. нап. 177.

[187] Први прогон проститутки из Дубровника забележен је 1456. године – в. G. Ravančić, *Prilog*, 127, 129–130; Р. Катић, *Медицина*, 133; S. Stojan, *н. д.*, 264. О прогонима вештица, в. Žan Delimo. *Strah na Zapadu*, 254–292.

[188] А. Павићевић, *Жене и њихова моћ*, 86.

ОДЕВАЊЕ И КИЋЕЊЕ

Увод

Одевање и ношња су једна од основних области истраживања у медиевистици, јер су, као спој духовних и материјалних чинилаца, особен исказ посебних друштвених група и идеологија. Када је о српским земљама у средњем веку реч, ова област је веома сложена, пошто се под том синтагмом подразумева склоп често променљивих територијалних, државноправних и етничких категорија.

О одевању Срба у средњем веку могуће је говорити на основу многих писаних (књижевна дела и архивска грађа) и ликовних извора (минијатурно и зидно сликарство), али и малобројних материјалних остатака тканина и делова одевних предмета. Одећа и одевање су зависили, како од места које је појединац заузимао у друштвеној хијерархији, тако и од функције самог одевног предмета. Ипак, симболика говора одеће постоји и кад су у питању и церемонијална и обична одећа, пошто обе почивају на прастарим обрасцима невербалног општења, који су путем одевног предмета саопштавали поруке о друштвеном, имовинском, брачном, етничком или неком другом статусу носиоца. Временом су издвојене врсте које означавају посебне друштвене групе, па одевање може бити сеоско, градско, аристократско (тј. властеоско), али и монашко, свештеничко и војничко. Сложеност живота подразумева и одевање особено за поједине позиве и занате или нарочите активности (одело за лов). Посебну групу чинио је и начин одевања маргиналних групација српског средњовековног друштва, о којима се иначе мало зна (страни поклисари, трговци, припадници ет-

ничких мањина и верских секти, лепрозни). У овом раду нагласак неће бити толико на званичном, обредном виду одевања, већ више на оном личном и свакодневном који на најширој могућој основи може показати како су се, у ствари, одевали Срби у средњем веку.

Одећа је била израђивана од најразличитијег материјала, домаћег и увозног. Типолошки гледано, првобитни српски костим био је старословенски варварски, бореални.[1] Он није био компликованијих кројева као оријентални костим, јер су основно парче текстила и основни одевни предмет често носили исти назив (сукно и сукња могу имати исто значење, као што и познији термин хаљина означава текстил и скројену одећу).[2] Средњовековни костим, међутим, настаје спајањем античког, суптропског костима са варварским, бореалним, па се за одевање Срба у периоду од 10. до 15. века може рећи да је производ постепеног спајања домаћих обичаја и многоструких западноевропских, византијских, источњачких и приморских утицаја. Практично гледано, позноантички костим са мало шавова и много преклопа замењен је одећом која је обликована према телу, па стога кројена из више делова.[3]

Иако се, на пример, зна да је у Србији постојала производња свилених чаура и свиле (тзв. призренска свила, ткана у платно преплетају, пореклом је из средњег века)[4], технолошки развој у ткању није био нарочито развијен, па су због тога

[1] М. Гарашанин, Ј. Ковачевић. *Преглед материјалне културе јужних Словена*, Београд 1950; Ј. Ковачевић. *Средњовековна ношња балканских Словена*, Београд 1953 (даље: Ковачевић, *Средњовековна ношња*); Т. Вукановић, „Приказ књиге 'Средњовековна ношња балканских Словена' од Ј. Ковачевића“, *Гласник МКМ I* (1956); *Лексикон ССВ. Одећа* (Ђ. Петровић), 464–467; А. Нитић, „Тканине и профани костим у српском сликарству XIV и прве половине XV века. Порекло и развој стила“, *Други научни скуп Ниш и Византија. Ниш, 3–5. јун 2003*, *Зборник радова II*, ур. М. Ракоци, Ниш 2004, 319–336.

[2] *Лексикон ССВ*, *Свита*, (Д. Динић-Кнежевић), 657–658.

[3] Опште историје костима коришћене у овом раду: C. Cöhler, *A History of Costume (augm. by E. von Sichart)*. New York 1963² (даље: Cöhler, *A History of Costume*); M. Davenport, *The Book of Costume*, New York 1956² (даље: Davenport, *The Book of Costume*); F. Boucher, *Histoire du costume en Occident de l'antiquité a nos jours*, Paris 1965 (даље: Boucher, *Histoire du costume*).

[4] Д. Стојановић, „Текстил“, у: *Историја примењене уметности код Срба* I, Београд 1977, 287 (даље: Д. Стојановић, „Текстил“).

скупоцени материјали углавном увожени. Из Србије се, на другој страни, као чест производ сеоске радиности, извозио груб текстил, најчешће називан склавина и раша. Уз те збирне називе тканина, сачувани су и други, појединачни: биљац, губа, черга, карпета, од којих су се неки и до данас задржали.[5] Тканине израђиване од кострети коришћене су за паковање товара, бродског пртљага или су служиле као груба подлога или ћебад за постељу, а често и као огртачи. Вуна, лан и памук били су мање цењене сировине, мада је крајем средњег века ткање вуне усавршено, па вунене тканине са Запада просто преплављују источна тржишта.[6]

У писаним изворима је сачуван велики број назива тканина који су најчешће, осим врсте, означавали и сâм одевни предмет или његову боју. Најцењеније свилене тканине носиле су различита имена, а њих је најчешће одређивала врста ткања.[7] Неутралан назив у Византији за најврснију тканину био је „блатион“, коме би одговарао српски термин „црвљеница/багреница“, тј. црвена тканина владарских костима и свечаних покрова. Извори говоре о великом богатству српског двора у тканинама[8], већ током периода првих Немањића, да би крајем 14. и у 15. веку број података о тканинама и одевним предметима био знатно већи. Тако, на пример, повеља из 1254. краља Уроша допушта Дубровчанима да тргују у Србији, те да по великим градовима могу продавати „од кавада до свиле“[9], док у писму Дубровчана деспоту Стефану из 1417. стоји да се „по малим трговима носи свила и мрчарија[10], а по великим трговима (Ново Брдо), градовима и српском двору носе скупе одоре,

[5] Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза. Ткања и вез – изабране студије*, Београд 2003, 113 (даље: Ђ. Петровић, *Од пуста до златовеза*).

[6] Д. Динић-Кнежевић, *Тканине у привреди средњовековног Дубровника*, Београд 1982, 31–32 (даље: Д. Динић-Кнежевић, *Тканине*).

[7] A. Geier, *A History of Textile art*, Stockholm 1971, 44–45 (дата класификација текстила).

[8] *Одабрани споменици*, 60–64 (остава Владислава и Белославе у Дубровнику, имовина коју је касније поседовао жупан Деса, син краља Владислава).

[9] *Monumenta Serbica*, 46; *Старе српске повеље и писма* I/ 1–2, 152.

[10] Мисли се на чахуре свиле и на мерцерију, јефтину робу – в. Ч. Мијатовић, „Студије за историју српске трговине XII-ог и XIV-ог века III“, *Гласник СУД XXVIII*, (1873), 122.

називане свите: аксамити, пандаури, хамхе, хаздеји, свилени поставци и бисер"[11]. Употреба термина свита за текстил и скупоцену одећу среће се и у познатом тестаменту војводе Стјепана Косаче (1466) где се наводе „резане и нерезане свите"[12], што је честа синтагма народне епске поезије: „ал' лијепе чохе парагуна, и резане па и нерезане"[13]. Извори потврђују да су кројачи били веома тражене занатлије. Називани су старосрпском речју „шавци" или немачком позајмљеницом „шнаидари", а посебни стручни кројачи за израду раскошне одеће, тј. свита и царских риза, називани су „свитни шавци". О важности кројачког заната сведоче и архивски подаци, у којима се наводе посебно цењени мајстори као Божидар из Новог Брда, лични кројач Калојана (Русоте)[14] или неименовани мајстор чије је кројачке услуге 1406. године потраживао херцег Хрвоје Вукчић, пошто је овај претходно израдио један изванредни контуш војводи Сандаљу Хранићу.[15]

Делови коришћене одеће свих друштвених слојева били су готово истоветни, а разликовали су се по врстама тканина, квалитету и украсима. У мноштву писаних извора, у којима се посебно наводе називи тканина и одевних предмета, има и других података значајних за познавање одевања средњовековних становника Србије. Поред тога што извори прецизно описују околности трговине тканинама и њихово цариње, у њима се наводи и да су често биле предмет поклона и пљачке. Аксамит, врста броката, проткан златом са контрастним бојама основе и потке, био је, судећи по изворима, најскупља тканина.[16] Хаздија (брачин), врста велута (сомота), некада украшена златним двоглавим орловима, такође је сматрана веома вредном.[17] Скупоцене тканине су биле цењен поклон приликом

[11] *Одабрани споменици*, 220.

[12] *Одабрани споменици*, 220-223.

[13] В. С. Караџић, *Народне пјесме* I, Београд 1953, 370.

[14] Б. Радојковић, „Примењена уметност моравске Србије", у: *Моравска школа и њено доба*, Београд 1972, 137.

[15] *Старе српске повеље и писма*, 466–467.

[16] E. Lilek, „Riznica porodice Hranići (nadimak Kosača)", *Glasnik ZMBH* II (1889), 144.

[17] Б. Ферјанчић. *Деспоти у српским земљама средњег века*, Београд 1961, 25, нап. 102.

дипломатских мисија[18], као, на пример, хамуха (камха), источњачка једнобојна тканина[19] од морске свиле, тј. нити које пуштају шкољке[20], или пак оловере, пурпурне тканине некада украшене мотивом лавова[21]. Пандаури (panni d'oro) су свакако као скупни назив означавали различите врсте златотканог текстила, док је ченда, златна или свилена, из српских извора[22], у ствари синдон, свилена танка тканина од које су кројена одела и поставе.[23] Често се у писаним изворима помиње и фустан, танка памучна тканина за летње хаљине[24], о чијој високој вредности сведочи чињеница да је од осталих врста издвајана и посебно опорезивана.[25] Багренице, тесно кројене владарске одоре, могле су бити и од скерлетне, гримизне тканине, од које су, рађене и шубе, високоцењени и скупи одевни предмети типа раскошног огртача. Једноставнији по кроју био је прост огртач, називан плашт (мантело). Бархан, обично сматран доњом хаљином од платна, могао је, као и друге тканине, бити мушки и женски. У обиљу назива у писаним изворима (нпр. кавад, контуш, гонела) крој и изглед појединих одевних предмета је данас тешко поуздано идентификовати (гварнаћа, гранацоло, зупон, зупарело, грисонум). На другој страни, крзно је као материјал и украс било веома тражено, што је типично за бореални костим. Код Срба у средњем веку било је више назива за одевни предмет постављен крзном или израђен од крзна (шуба и ко-

[18] A. Muthesius, „Silken Diplomacy", у: *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge (March 1992)*, Aldershot 1992, 237–248.

[19] *ЗС*, 550–551 (велики челник Радич прилаже манастиру Кастамониту хамухе); С. Новаковић, *Српски поменици XV–XVIII века*, *Гласник СУД* XLII (1875), 42.

[20] A. C. Weibel, *The Two Thousand Years of Textiles. The Figured Textiles of Europe and the Near East*, New York 1952, 10.

[21] *Живот светога Симеуна и светога Саве од Доментијана*, прир. Ђ. Даничић, Београд 1865, 224.

[22] *Monumenta Serbica*, 37 (у уговору између бугарског цара Ивана Асена II и Дубровника из 1253. године); *Старе српске повеље и писма*, 220 (Дубровчани пишу деспоту Стефану какву робу носе у Србију 1417. године).

[23] Д. Стојановић, „Текстил", 288; *Старе српске повеље и писма*, 386 (Јелена Балшић добија поклон од Дубровчана).

[24] В. Gušić, *Starinsko ruho na otoku Mljetu*. Zagreb 1930, 21–25 (даље: Gušić, *Starinsko ruho*).

[25] Д. Динић-Кнежевић, *Тканине*, 34.

жух). Поред веома цењене самуровине (зибелин), коришћено је и обичније крзно, у народним песмама помињано као рисовина, међедина, вучетина, али и оно ређе као што су хермелин (хелда из наших извора) и крзно плаве веверице (vair).[26]

Људи средњега века волели су јарке боје, а највише црвену. Сâм придев црвен потекао је од скупог пигмента црвца, који је произвођен и извожен из Србије и Босне, а глагол црвљити, црљити, значио је бојити уопште.[27] Пигмент броћ је такође био познат, а сложени обичај бојења броћем, забележен код метохијског становништва, можда потиче још из средњег века.[28] Трећи широко распрострањен пигмент црвене боје, рујевина, био је мање цењен због непостојаности тона. Највећи број костима на ликовним представама средњега века сликан је управо црвеном бојом, што је у складу са топосом народне поезије, где се као чест главни поклон наводи „чоха од воде црвенија, а од сунца руменија".

Сеоска ношња средњега века

Суштина и облик средњовековног сеоског костима сачувани су у народној ношњи каснијих времена.[29] Сељаци и пастири носили су махом једноставну одећу, углавном прављену у кућној радиности, код занатлија по селима, а касније и код градских кројача и кожухара.[30] Од материјала су коришћени они основни, углавном конопља, вуна, кожа домаћих и дивљих животиња, ређе лан, а само изузетно памук. У средњем веку је једно од обавезних пореских давања у натури влаха-сточара била тканина, која се у српским средњовековним исправама помиње под називима гуњ, гуња, плст, покров и покровац.[31] Сеоски мушки костим се од женског разликовао по ношењу гаћа, тј. панталона. Код Срба је ово био обичај од најстаријих времена, док се у срединама код којих је костим био утемељен на античким традицијама панталоне прихватају тек у 12. веку, о чему сведочи византијски израз „носити панталоне" са значењем бити мушког пола.[32] За панталоне и чакшире, који су новији термини, било је више назива: гаће, пеленгаће, пеленгири, беневреци, бечве, а сви ови одевни предмети покривају листове или бутине. Ногавице су као старословенска одећа означавале две чарапе које су покривале ноге од чланка до краја бутине. Бечве или беневреци су првобитне панталоне које сежу до кукова у виду спојених ногавица, са додатим трећим парчетом, и прорезане су са стране, па је кошуља видљива. Пеленгаће или пеленгири били су широке панталоне од кудеље или лана, дужине до колена.[33] Преко гаћа се, као доња хаљина, лети основна и једина, носила кошуља, позната и под називима рубина, клинара, ћјелара или ребрача. Искројена од лана или памука, била је финија и више је личила на свечано рухо. Свакодневно сеоско одело је била радна хаљина, рађена од конопље, кудеље. Пошто је задовољавала основне захтеве заштите тела, била је пртена, кудељна, тежињава кошуља, често необрађених ивица, потпасивана опасачем. Крој ове хаљине је био различит, а најједноставнији је имала рубина (ћјелара) или клинара, према два клина која су додавана непресеченој, целој предњој страни и истој таквој задњој страни материјала. Ова је кошуља имала још и неукројене рукаве, који су додавани основном кроју без усецања предњег и задњег дела. Оваква кошуља је наследник римске далматике, позне тунике која се носила у провинцији Далмацији.[34] Други крој подразумевао је водоравну поделу на горњи део кошуље (оплеће) и на доњи (скути).[35] Оваква кошуља имала је

---

[26] Geoffrey de Villehardouin, *Memoirs or Chronicle of the Fourth Crusade and the Conquest of Constantinople* (tr. F. T. Marzials), London 1908, 65.

[27] С. Радојчић, „Црвац", *Зограф* 2 (1967), 30–32.

[28] О. Васић, *Вез на сеоским женским кошуљама Метохије и Косова*, Београд 1986, 6.

[29] М. Јовановић, *Народна ношња у Србији у XIX веку*, Београд 1979, 40 (даље: М. Јовановић, *Народна ношња*); П. Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика*, Нови Сад 1956, т. 73.

[30] *ЗС*, 628, 650, 700 (у Светостефанској повељи шавци кожухни и скорњани, у Арханђеловској повељи шавци свитни, у Дечанској само шавци).

[31] *ЗС*, 414, 420, 471, 688, 689, 701; М. Петровић, *Од пуста до златовеза*: *Лексикон ССВ*, Одећа (Петровић), 464-467; *Лексикон ССВ*, Тканине, (Д. Динић-Кнежевић), 734–735.

[32] G. Vikan, A. Kazhdan, A. Cutler, Trousers. *Oxford Dictionary of Byzantium* III, London–New York 1991, 21–25 (даље: *ODB*).

[33] М. Јовановић, *Народна ношња*, 193–195.

[34] *Исто*, 224.

[35] *Исто*, 225.

укројене рукаве у предњицу и задњи део, а била је набрана спреда. Додаци су могли бити и таслице (манжетне) и колир (оковратник). Видљиве делове женске свечане кошуље, нарочито невестинске, красио је вез, најчешће црвеним и црним концем. Вез је ишао око грла, доњег руба, као и дуж рукава.[36]

Преко кошуље се носила једна врста прслука, гуњ, одевни предмет са или без рукава, који се у раним германским изворима као тежак крзнени огртач називао gunn, gaunacum, од чега потиче наш назив гуњ и латински gonela. У средњем веку гуњ код Срба није од коже или крзна, већ од текстила, најчешће називан клашње.[37] Преко прслука ношена је, и лети у брдским крајевима, вунена или костретна хаљина. По сукну, које је могло да буде ткано или ваљано[38], називана је сукња али и гуњ, гуња или гуњац. Њена дужина је варирала од кукова до чланака и имала је рукаве. Често се кроз назив саопштавала њена боја, „бели дрехи, бељача, белара, бијељ". Поред необојене, беле вуне, у употреби је била и природна црна боја вуне, а ређу се још и модра и црвена боја. Женски и мушки сеоски костим били су сасвим слични, различити само у детаљима. Женски костим се издваја по посебном украсу за главу који се разликује од краја до краја. Некада је то врста фризуре око које су венци цвећа и мараме уздигнути попут трвеља или смиљевца. Сложенији облик је са оглављем које се састоји од дрвеног подметача, неколико марама и металног украса, који је украс пореклом од средњовековног покривала за главу властелинки.[39]

Сеоско становништво је ретко представљано у живопису, па ликовни извори дају скромна сведочанства о изгледу ове друштвене групе у средњем веку. Ликови, обично приказивани у пољском раду, одевани су у једноставну хаљину кратких рукава, дугу само до колена, али често са једноставним танким појасом (бинда, цингулум). Насликани су у сцени *Авељ пастир и Каин ратар приносе жртву* из манастира Дечана[40] као и у илустрацији псалма 149, 3 са колом играча у манастиру Лесново[41]. Сасвим слично су одевени и зидари на дечанској фресци *Зидање вавилонске куле*[42]. Један од ретких примера портрета обичних људи је лик у соклу олтара цркве у Карану, одевен у тамноплаву дугачку, уско скројену хаљину, тесних и дугих рукава[43]. На другој страни, ликови пастира у сценама Христовог рођења готово су увек одевени у карактеристичан крзнени огртач, кожух или власаницу, док су им на ногама тзв. ногавице, такође од крзна, у средњем веку називане скорње, као на фресци *Рођење Христово* у Сопоћанима[44]. Обичан народ носио је на ногама опанке, најчешће од непрерађене коже, док је ципељем названа обућа коју су израђивали обућари, тј. „шуштери", у Закону о рудницима деспота Стефана Лазаревића.



Пастири, Рођење Христово (детаљ), манастир Сопоћани, седма деценија 13. века.

[36] О. Васић, *Вез на сеоским женским кошуљама Метохије и Косова*, Београд 1986; М. Хаџи-Ристић, *Збирка народних мотива из Македоније, Косова и Метохије*, Београд 1987.

[37] R. Zojzi, La guna dans la tradition vestimentaire des peuples balkaniques, *Actes du premier congres international des etudes balkaniques et sud-europeens VII (Litérature, etnographie, folclore)*, Sofia 1974, 643–650.

[38] *ЗС*, 514 (Јован Драгаш и Константин прилажу ваљавице манастиру Св. Пантелејмона око 1378. године).

[39] М. Јовановић, *Народна ношња*, 222.

[40] Ј. Марковић, М. Марковић, Циклус Генезе и старозаветне фигуре у параклису Св. Димитрија, у: *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 331–332, ф. 2.

[41] С. Габелић, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Београд 1998, 187, т. LVII.

[42] М. Благојевић, *Србија у доба Немањића*, Београд 1989, слика у боји на стр. 124.

[43] *Исто*, слика у боји на стр. 164.

[44] Ј. Ковачевић, *Средњовековна ношња*, 273–278; П. Петровић, „Скорње", *Гласник Етнографског музеја у Београду* XII, 1937, 51–70.

Градска ношња

Становништво градова у средњем веку припадало је вишим категоријама, јер су у њима живели трговци, занатлије, рудари, али и племство, инострани посланици и путници. О одевању градског становништва сведоче поједине одредбе поменутог Закона о рудницима, где је 13. члан посвећен кројачком занату. У њему се детаљно одређују цене шивења појединих женских и мушких одевних предмета (сукње, бархани, кунтуши, кавади, плаштеви, клашње, с дугмадима и ремником). Сукња (гонела), женска и мушка, била је основни горњи одевни предмет, док је кошуља основни доњи одевни предмет, али често и основна главна одећа. Као што име говори, сукње су обично прављене од сукна, а цена шивења им је била виша него доње одеће. Сукња у граду је одговарала гуњу на селу, а и у каснија времена у одређеним областима ово су били синоними. Кошуље су углавном рађене од ланеног или конопљиног платна, у традицији старе античке далматике (туника). Мрчни плашт, или мрчина, био је завршни, горњи одевни предмет.[45] У одећу сложенијег кроја, а тиме и веће цене шивења, спадали су кунтуш и кавад, који су као одевни предмети познати и у византијском костиму. У средњовизантијском периоду означавали су практичну одећу, а носили су их углавном војници и сиротиња.[46] Крајем истог периода већ се јављају као називи за церемонијалну одећу византијске аристократије, па је потом кавад (кавадион) хаљина коју на двору носи и сâм цар у обичним приликама, као и сви дворски достојанственици.[47] Кандис (првобитно костим персијских царева)[48], преко грчког облика наш контуш, кунтуш, оријентални је костим широких и дугих рукава. Иако не спада у номенклатуру позновизантијског дворског костима, забележено је да је кандис, украшен драгим камењем, преко оклопа носио цар Манојло Комнин.[49] У градовима у Србији носили су се, осим кавада и контуша, и бархани, као и кожуси, ћураци и зупони. Западњачки „готички крој" одеће, од кога води порекло данашњи костим, брзо и лако је продирао у градове, најпре на Приморју, а потом и у залеђу. Сложени крој одликовао се састављањем хаљине од делова, који нису пре спајања били препознатљиви као хаљина, па је само занатлија умео да их искроји и састави.[50] Портрети грађана, двадесеторице рударских челника Новог Брда[51], сачувани су на илустрацији у препису Рударског законика из друге половине 16. века.[52] На минијатури они носе дуге хаљине, високе капе типа клобука а неки имају и штапове, што су све инсигније племства, на основу чега би се могло закључити да је у Србији 15. века врх грађанства био изједначен са властелом и по изгледу. Изглед грађанства уопште забележен је у старом живопису, као што су бројне штафажне фигуре у сценама на пандантифима припрате у манастиру Леснову[53], као и у појединим илустрацијама са групама грађана у манастиру Матеичу[54], а по свој прилици и у групи гологлавих људи у сцени *Опела патријарха Јоаникија* у цркви Св. апостола у Пећи[55]. Изглед средњовековног српског грађанина се стога није много разликовао од изгледа представника племства и богатог грађанског слоја, какве, на пример, видимо на портретима Јан ван Ајка из прве половине 15. века. Покривала за главу грађана била су сасвим слична властелинским (капучи, шешири, клобуци, скуфије, капе, хаубе)[56], а грађанима треба сматрати и учене људе, интелектуалце, друштвену елиту, чију приближну представу видимо

---

45 К. Јиречек, Ј. Радонић, *Историја Срба II. Културна историја*, Београд 1988², 242 (даље: К. Јиречек, *Историја Срба*).

46 E. McGeer, A. Cutler, Army, *ODB* I, 183–184.

47 De Ceremoniis, ed. Reiskii, Appendix ad librum primum (даље: De Cer.), 500; De officiis (даље: De off), 158, n. 1: 159, 160, 161, 162, 163, 195, 200, 205, 206, 227, 273.

48 C. Cöhler, *A History of Costume* (augm. by E. von Sichart), New York 1963², 74–82 (даље: C. Cöhler, *A History of Costume*).

49 J. Ebersolt, *Les arts somptuaires de Byzance. Etude sur l'art imperial de Cônstantinople*, Paris 1923, 86, 88.

50 C. Cöhler, *A History of Costume*, 157–161.

51 П. Васић, „Српска ношња у средњем веку", *Гласник Етнографског музеја у Београду* 43, Београд 1979, 42.

52 *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, прир. Н. Радојчић, Београд 1960, 20.

53 С. Габелић, Лесново, т. XXXIX, сл. 75–77.

54 В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, сл. 69, 71.

55 В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, сл. 136.

56 *Лексикон ССВ*, Покривала за главу (Ђ. Петровић), 540–543.

у „многогласним реторима" из Дечана, одевеним у костиме истоветне племићким, са кавадима, клобуцима, појасевима и луксузним капама.[57]

Властеоски костим

Иако су археолошки и други материјални остаци средњовековне одеће веома оскудни, сачувани примерци показују да је реч о предметима чија је израда изузетно високог квалитета, а украс изведен са префињеним укусом. То значи да ни по чему нису одступали од стандарда оновремене Европе, било да је реч о моди Истока или Запада. Са постепеним осиромашењем Византије у периоду од 11. до 13. века, луксузни текстил све ређе пристиже из византијских радионица у Србију, па писани извори бележе повећање увоза са Запада, из Италије и Приморја (вредност годишњег увоза тканина у Србију износио је чак 250.000 дуката), с тим што и удео домаћих радионица постаје све изразитији. Преовлађивање италијанског текстила на широком српском тржишту (Лука, Фиренца, Милано, Венеција) видљиво је, како у ликовном материјалу (портрети владара и племства на фрескама и минијатурама) тако и у боље очуваним деловима средњовековних српских тканина.

У највећем, иако оштећена, сачувана је одора кнеза Лазара, пронађена у кивоту са његовим моштима. Њен крој од осам уздужних клинова на леђима и четири спреда омогућава да се хаљина шири надоле. Била је дугих рукава, широких само до лакта, одакле се сужавају, док првобитна дужина од 142 сантиметра показује да је сезала до тла. Предњи разрез, отвор око врата и завршетак рукава обрубљени су златотканом траком ширине 3 сантиметра. Тканина хаљине кнеза Лазара је сачињена од две свилене основе и више потки. Горња основа, сада смеђе боје, преплитана је са поткама зелене, смеђе, црвене и беле боје, као и

[57] Г. Бабић, „Богородичин Акатист", у: *Зидно сликарство манастира Дечана*, сл. 8.

[58] Л. Мирковић, „Из ризнице фрушкогорских манастира", *Гласник ИДНС*, II/2 (1929), 190–91: *Исти*, „Хаљина кнеза Лазара", *Уметнички преглед* (1938), 3.



Хаљина кнеза Лазара, детаљ.

са позлаћеном ланеном нити. Основни тон хаљине је црвен, са орнаментом лавова типа рампарт, као и златотканим ромбоидним украсима, палметама и барским птицама.[58] На хаљини је очувано једно дугме од ланених нити, са пришивеном металном плочицом са представом кнежевог хералдичког симбола, шлема са воловским роговима, израђеног од зелене и плаве стаклене пасте. По свим својим особинама представља типичан примерак текстила 14. века италијанске радионице града Луке. Због мотива адосираних лавова (којих иначе има на одорама на владарским и властеоским портретима), као и због хералдичког дугмета, хаљина је очито била намењена кнезу Лазару, а по свом кроју највише личи на позне примерке контуша.[59] Током истраживања цркве Св. Петра у Новом Пазару пронађени су само исечени делови богато исткане хаљине, која је, као и кнежева, првобитно састављена спајањем уздужних клинова материјала. Ткање је сачињено од две свилене основе и две потке које се преплићу, а свилена нит друге потке је прекривена позлатом. Хаљина је била црвене боје, а данас је мрке. Валовити ток основног вегетабилног орнамента извезеног златним концем прекинут је широким стилизованим листовима лотоса. Многе аналогије показују да тканина свакако потиче из северноиталијанских радионица 15. века (Венеција)[60]. Поред тога, у Србији средњег века наилазимо и на поједине одевне предмете источњачког, персијског порекла који се данас чувају у Студеници и Пиви.[61]

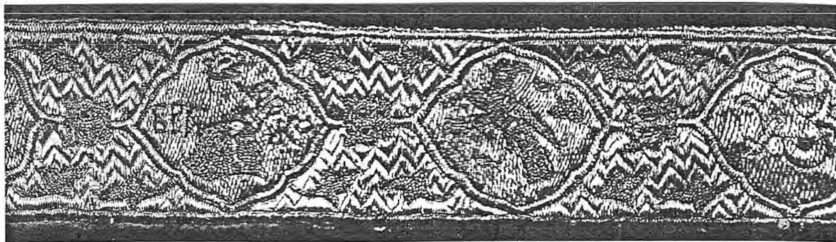
На српском двору, судећи по изворима, вез је израђиван још на двору краљице Јелене Анжујске.[62] У оквиру сачува-

[59] Д. Стојановић, „Текстил", 296–297, ил. 34–36. 41.

[60] *Исто*, 297, ил. 37.

[61] *Исто*, 297–298, ил. 38. 39.

[62] Архиепископ Данило, *Живот краљева и архиепископа српских*, Београд 1866, прир. Ђ. Даничић, 69. нап. 3 (даље: Данило).



„Бранков појас", детаљ.

ног корпуса српског средњовековног веза најбројније су ипак црквене везене тканине, међу којима се значајем истичу Јефимијина похвала (покров за мошти кнеза Лазара) и митра београдских митрополита Кантакузине Бранковић, које потврђују изузетан квалитет рада дворских радионица веза, рађеног позлаћеном или златном нити на основи од црвене свиле.[63] Но, управо световни примерци веза показују највиши могући раскош ове скупоцене врсте. Од неколико сачуваних, поред обрубних трака нађених у Новом Брду и траке којом су оперважени рубови одоре кнеза Лазара, посебно се истиче тзв. „Бранков појас". На овом изванредном примерку истиче се име севастократора Бранка Младеновића (Бранко) и његов хералдички симбол (кабласти шлем који на челенци има представу лава), укопљени у биљну врежу заједно с неколико других зооморфних мотива. Сачувана дужина, ширина и изглед веза доводе у питање старо схватање да је то појас; највероватније је или опток (обрубна трака) или остатак неког нарочитог одевног предмета.[64] У сваком случају, сачувани комади властеоског и господарског одела сасвим су у складу с ликовним изворима, јер вредност луксузних одора на портретима одговара њиховом сјају и раскоши.

Када су посреди ликовни извори за познавање средњовековног одевања неопходно је повући границу између документарног и веродостојног. Истраживања сликаног материјала показују да су живописци и књижни илуминатори заиста следили стваран изглед средњовековних костима, тј. њихову боју, основни крој и украсне мотиве, али најчешће нису могли тачно да представе врсту тканине, прецизан крој и стварну величину мотива на одећи. Отуда су на највећем броју сликаних портрета костими представљени круто и без набора, у ограниченом дијапазону боја и са украсним мотивима који су по правилу мањих размера него на истоветним стварним тканинама.

Најчешћи вид властеоског одевања у Србији у средњем веку свакако је дуга тесно скројена хаљина типа кавадион, са краћим или дугим уским рукавима, која се копчала напред и могла имати пришивене златоткане траке на оковратнику и целом дужином. Међу најранијим примерима властеоских ликова приказаних у кавадиону свакако су дворјани у сцени *Смрти краљице Ане Дандоло* у Сопоћанима.[65] Властелин, приказан одмах до епископа, у плавој је одећи са златним појасом око струка, а крај њега је још један племић у дугом црвеном кавадиону једноставног кроја и дугих рукава, такође опасан појасом. Хаљина је са бочних страна, до половине дужине од рамена до струка, порубљена златном траком, као и око вратног изреза. До њега је властелин у црвеној доњој хаљини са златним наруквицама, који има и плаву горњу хаљину, са страна расечену од пазуха наниже, вероватно врсту плашта који се носио преко кавада. Најранији српски властеоски портрет налази се у Кучевишту, где је војвода Дејан представљен управо у каваду порубљеним украсним златотканим тракама, које су нашивене и дуж бочних страна хаљине.[66] У сличним кавадима су дворјани насликани у илустрацији псалма 148, 11 у припрати Леснова[67], као и ктитори Псаче, кнез Паскач и севастократор Влатко[68]. Чињеница да једино Влатко од свих насликаних ликова на ктиторској композицији у Псачи има дуж хаљине пришивене злат-

[63] Л. Мирковић, *Црквени уметнички вез*, Београд 1940.

[64] H. Granger-Taylor, Z. Gavrilović, „Embroidered Belt or Border" (Cat. No. 225), у: *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections*, ed. D. Buckton, London 1994, 208–211; W. T. Woodfin, „Embroidered Belt", у: *Byzantium. Faith and Power (1226–1557)*, (Cat. No. 185), ур. H. C. Evans, New York 2004, 310.

[65] С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Београд 1997², 24, нап. 42 (даље: С. Радојчић, *Портрети*).

[66] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића*, Београд 1995, 116.

[67] С. Габелић, *Лесново*, сл. 90.

[68] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарство*, ил. у боји 22, 24.



Десūоū Јован Оливер, Лесново, ūриūраūа, око 1349.

не траке очито указује на његов највиши статус, па златоткане траке (оптоке) треба пре сагледавати као категорију инсигнија а мање као орнамент сам по себи. Овакве одоре често носи и властела скромнијих титула, као што су ктитори Добруна.[69] Код свих варијанти кавада дугмад су важан украс хаљине, те у густим редовима покривају доње делове рукава и разрезе на грудима (често су упарена, у броју од десет до тридесет, с тим што њихов већи број указује на знатнију вредност одоре). Богатије изведени кавад кратких рукава, са мноштвом златотканих и бисерних украса, понекад са мотивом двоглавих орлова, носе на својим портретима Јован Оливер у наосу и припрати Леснова, Јован Просеник у Охриду, Јован Драгушин у Пологиком и Градислав Сушеница у Трескавцу.[70] У свим овим случајевима доње одело је бела, вероватно свилена кошуља, извезена раскошним ситним везом. Неки од примера порубљени су и финим танким крзном (Лесново, Псача). Крзном постављени огртач носи непознати властелин на портрету у цркви у Липљану, што сведочи о омиљености крзна и плашта као одевног предмета.[71] У тесном црвеном каваду је и млади властелин насликан у сцени *Сабора св. Симеона* у цркви Св. Димитрија у Пећи, који носи преко и плави плашт са белом поставом прекривеном плавим орнаментима који личе на зечије крзно.

У манастиру Дечанима је између 1343. и 1347/8. године насликан властелин Ђурђе Остоуша Пећпал, такође огрнут лаким плаштом. То је један од ретких портрета племића у

[69] *Исūо*, 143–144, ил. у боји 8-10.

[70] *Исūо*, ил. у боји 11, 17, 18, ил. црно-бела 66.

[71] *Исūо*, 109, цртеж 28.



Севасūокраūор Јован Оливер, Лесново, наос, око 1346.

специфичној краткој одећи, свакодневном оделу властеле. Хаљина коју носи слична је каваду, али сеже само до испод колена, разрезана је од грла до прсију а, од појаса се шири у богатим наборима.[72] Кавадиони које носе и ктитори Нове Павлице, Стефан и Лазар Мусић, једноставног су кроја и различито украшени, спреда разрезани и прикопчани паровима дугмади.[73]

Поред кавада, који као и контуш потиче од источњачког кафтана, племство средњовековне Србије носило је и друге одоре, особеног кроја и изгледа. Једна од њих, са преклопом на грудима и дугим висећим рукавима, ношена је на византијском двору, али и другде, на пример у Бугарској, како то показују портрети властеле у Станичењу.[74] Захваљујући интерполираном тексту са описима служби из рукописа Псеудо-Кодиновог трактата, позновизантијског текста о церемонијама византијског двора, зна се да је називана гранаца када је носи цар, односно лапацас, ако је носе дворјани. Цар носи гранацу без појаса и пуштених рукава, док лапацас дворјани облаче с појасом за који су заденути рукави.[75] У византијском извору је предвиђена и трећа варијанта, по којој је великом доместику допуштено да пусти један рукав да слободно виси. У српском ликовном материјалу постоје примери за све три варијанте, због чега сликани

[72] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарсūво*, 151–152.

[73] В. Ј. Ђурић, *Визанūијске фреске*, сл. 104.

[74] С. Габелић, „Прилог познавања живописа цркве Св. Николе код Станичења“, *Зоīраф* 18 (1987), 22–36.

[75] Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, ур.. J. Verpaux, Paris 1966, 218–219; Б. Цветковић, „Прилог проучавању византијског дворског костима: γρανάτζα-λαπάτζας“, *ЗРВИ* XXXIV (Београд 1995), 143–156, 147, нап. 24.



Стефан и Лазар Мусић. Нова Павлица, око 1389. године.

примери ове одеће поседују веродостојну изворну вредност документа. Назив царске хаљине гранаца вероватно потиче од италијанског израза за гримиз или обојење уопште.[76] Одећу преклопљену на грудима с рукавима заденутим за појас, тј. лапацас, налазимо на портрету жупана Петра Брајана у Белој цркви Каранској. Она је пурпурне боје са врежастим орнаментима, у чијим су витицама представе барских птица.[77] У цркви Св. Димитрија у Пећкој патријаршији у сцени *Сабора св. Симеона* насликан је млади племић у тамноплавој горњој одећи украшеној крупним врежама на преклоп, а њени дуги рукави падају готово до кукова, закачени за задњи део хаљине, што је типичан пример гранаце. Под њом има кошуљу беле боје, украшену низом златних осмолатичних звездастих цветова, какве на својим репрезентативним портретима имају Оливер у Леснову, Драгушин у Полошком или Брајан у Карану.[78]

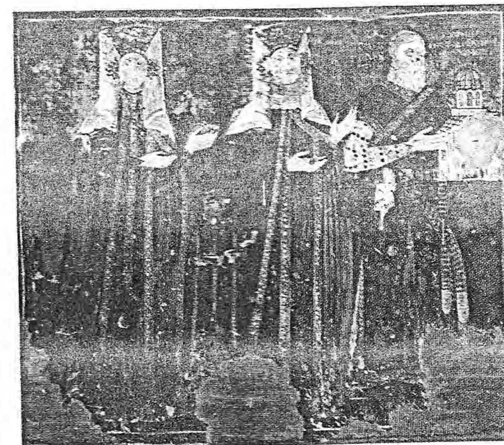
[76] T. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, s. v. grana, Torino 1865. Уп. Цветковић, „Прилог проучавању византијског дворског костима: γρανάτζα-λαπάτζας", 147, нап. 24, апострофира податак из Дубровачког архива „granazolo uno vermiglio de grana" као могући корелатив гранаци из Псеудо-Кодина.

[77] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарство*, ил. у боји 7.

[78] С. Радојчић, *Портрети*, 47, нап. 140; *Пећка патријаршија*, 231, ф. 136; Б. Цветковић, „Фреске у западном травеју цркве Св. Димитрија у Пећкој патријаршији и култ краља Милутина", *Проблеми на изкуството* 4, София 2000, 3–9.

Српска висока властела носила је и одећу потпуно другачијег кроја од кавада и лапацаса, која није пратила линију тела, као на портрету деспота Јована Оливера у Св. Софији у Охриду, који носи хаљину трапезоидног пресека без појаса, истоветну као и његова жена, понављајући старији тип хаљине кесара Дуке.[79] Карактеристично је да многи примери властеоских портрета показују типолошку сродност кроја и других детаља мушког и женског костима који одговарају титулама. У том смислу и боје хаљина биле су строго хијерархизоване.

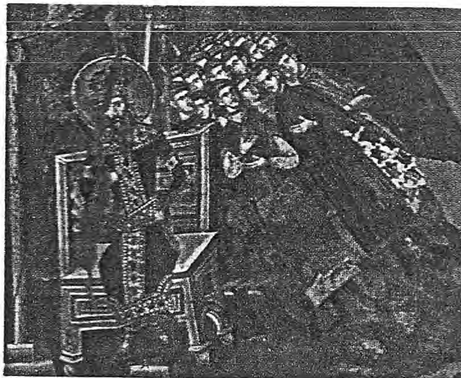
Крајем 14. и у 15. веку у Србији се чешће срећу кафтани и контуши, што је у складу с општим модним кретањима у то време, па су отуда ктитори у Каленићу у дугим хаљинама, разрезаним целом дужином с предње стране, и с дугим рукавима. С обзиром на крупне биљне украсе, сматра се да је одећа каленићких ктитора веран приказ италијанског увозног текстила.[80] Слично је у Руденици, где ктитор Вукашин носи широку црвену хаљину с карираним орнаментима, разрезану по предњој вертикали. На њој су до тла дуги и широки рукави, по сре-



Жупан Петар Брајан, супруга и кћерка, Бела Црква у Карану, средина 14. века.

[79] G. Babić, Les portraits des grand dignitaires du temps de tzars serbs, Hiérarchie et idéologie, *Βυζαντιο και Σερβια κατα των ΙΔ αιωνα*, Αθηνα 1996, 159–164; Ц. Грозданов, *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд 1980, 31–37, цртеж 3.

[80] Д. Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство-историја*, Крагујевац 2000, 84–86, т. II.



Сабор Симеона Немање и краља Милутина, детаљ. Свети Димитрије, Пећка патријаршија, око 1345. године.

дини разрезани, тако да се назиру рукави доње плаве хаљине.[81] Слична кафтану Петра из Каленића јесу одела деце деспота Ђурђа и Јерине на њиховим портретима са Есфигменске повеље из 1429. године. То су потпуно разрезане хаљине са дугим висећим рукавима, које су сашивене од тканина украшених крупним биљним мотивима.[82]

Саставни део властеоске одеће били су скупоцени појас[83] и убрус заденут за појас[84], који су заправо племићке инсигније[85]. Појасеви су, због велике материјалне и инсигнолошке вредности, често били предмет залагања.[86] Такође, властела је носила и различита покривала за главу. Високе капе и штапови су такође били важне инсигније. Властела представљана у илустрацији псалма 148, 11 у Кучевишту, Леснову и Дечанима носи високе капе клобуке, као аутентичну ознаку „кнезова".[87]

[81] Ј. Ковачевић, *Средњовековна ношња*, 69–70.

[82] В. Ј. Ђурић, *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд–Смедерево 1989, 22, 30, ф. 13–16.

[83] *Законик цара Стефана Душана*, прир. Н. Радојчић, Београд 1960, 102–103.

[84] I. M. Djordjević, M. Marković, „On the Dialogue Relationship Between the Virgin and Christ in Eastern Christian Art. A Propos of the Discovery of the Figures of the Virgin Mediatrix and Christ in the Naos of Lesnovo", *Зограф* 28 (2000–2001), 44–47.

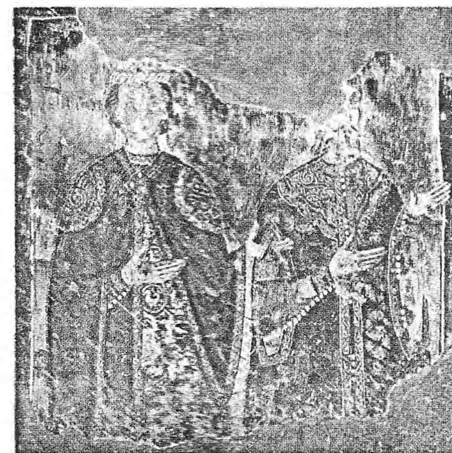
[85] Теодосије, Канон заједнички Спасу Христу, Светом Симеону и Сави, у: *Србљак* I, Београд 1970, 304–305.

[86] *Старе српске повеље и писма*, 66, 70, 105, 179–180.

[87] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарство*, 82–86, 104–105, 136–137, 161; Габелић, „Лесново", сл. 90.

Облик капе се креће од полукруга (Марков манастир, Закон о рудницима), трапезоидне капе (Трескавац, Заум, Марков манастир, Дечани, Лесново), до трапезоидне капе у коју је постављена полулопта (Стефан Дечански из Дечана). Постојале су и капе другачијег изгледа, тзв. скуфије, које се срећу на портрету властелина у Липљану, Пилата у Дечанима, а нарочито често на фигурама послуге, какав је случај у *Ругању Христу* у Старом Нагоричину или на *Свадби у Кани* у Св. Никити. Ове капе беле боје, које су тик уз главу, подвезују се под брадом, а капе сличног изгледа ношене су и под шлемом.[88]

Штап је био дворска инсигнија властеле, одговарајућа владарском жезлу, скиптру. У спољној припрати Сопоћана, на западном зиду, налази се Христова парабола о житницама, на којој су представљени радници у кошуљама дугим до колена, кратких рукава, што одговара кудељној кошуљи сеоске ношње. Међутим, богаташ се од радника издваја дугом хаљином тесних дугачких рукава, али и штапом.[89] Према Константину Филозофу, деспот Ђурађ је после смрти Стефана Лазаревића чинове властели потврдио додељујући им жезла (штапове).[90]



Вукашин и Вукосава, Руденица, друга половина 14. века.

[88] Г. Цветковић-Томашевић, „Бела Црква у Карану – маузолеј жупана Брајана. Археолошка ископавања у цркви 1975. године", *Саопштења* XXII–XXIII (1990–1991), 159–176.

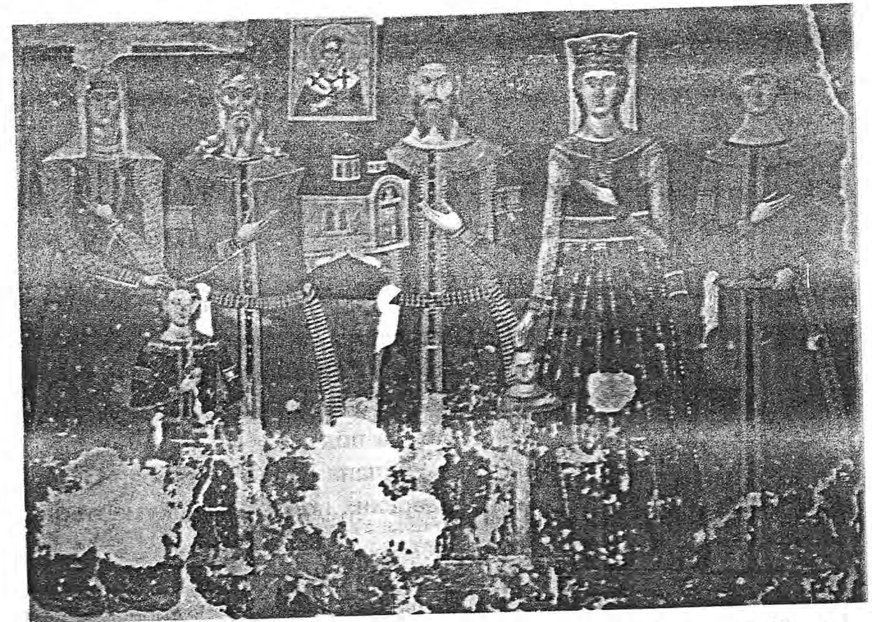
[89] А. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Београд 1996², 120.

[90] *Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српског*, по двјема српско-словенским рукописима изновице издао В. Јагић, *Глас СУД* XLII (1875), 322; *Живот деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа*, прев. Л. Мирковић, Нови Сад – Београд 1970, 126.



Десӣошица Ана Марија и Дамјан, Лесново, ӣриӣраша, 1349.

У изгледу властелинки очигледна је велика разлика између костима девојака и жена. Младе девојке су могле бити гологлаве[91], али као невесте се често приказују у сцени *Свадба у Кани* одевене као младе властелинке, у белој танкој кошуљи извезеној разнобојним концем и са раскошним оглављем, како то показују примери из Грачанице и Дечана, слично младој властелинки са западног зида цркве у Станичењу или пак у црвеној кошуљи, као у Каленићу.[92] Невеста украшена ђерданима је опште место средњовековних текстова.[93] Жене су у живопису представљане ређе од мушкараца. Најчешће се јављају када се приказује породица, са синовима, некада и са кћеркама. Портрети властелинки на живопису сасвим су слични представама владарки, како то показује пример деспотице Ангелине у молитви са иконе у Метеорима.[94] Одевене су у широке, богато извезене хаљине или сукње, које су дуге до тла, са тесним или широким рукавима, и често огрнуте лаким плаштевима. На глави имају капе или круне, или пак раскошна оглавља са којих висе обоци, а под капом је често марама, интречатура или мрежа. Понекад се јавља и друга марама, забрадак, која прекрива врат, а преко мараме или испод и венац. Независно од ових хаљина вео може да пада низ косу. Од овог оглавља другачије је оно састављено од високе капе. Она је трапезоидна у пресеку, а ивице су или праве или увучене. Врх је раван или избачен, украшен бисерима, касније зупцима. Саставни део круне су крупни обоци, који се каче за капу нискама бисера, некада и драгуља. Са круне понекад пада вео, а некад је коса скупљена у мрежу. Пример оглавља које за основ има мараму је капа св. Варваре у многим храмовима, у



Кшиторска комӣозиција, манасшир Псача, друга ӣоловина 14. века.

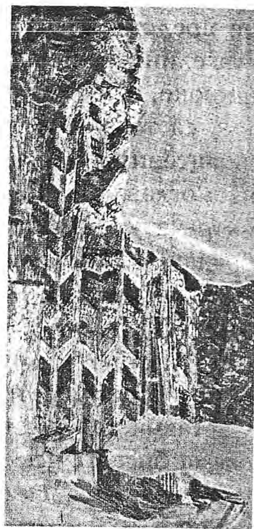
[91] N. Patterson-Ševčenko, Costume, *ODB* I, 538–540.

[92] Б. Тодић, *Грачаница. Сликарсшво*, Београд–Приштина 1988, сл. 58; *Зидно сликарсшво манасшира Дечана*, табла у боји бр. 9; Д. Симић-Лазар, *Каленић*, т. XXIII. У Св. Никити у Чучеру у сцени *Свадбе у Кани* невеста уопште није приказана – в. В. J. Ђурић, *Визаншијске фреске*, 50, сл. 48.

[93] *Сшари срӣски заӣиси и наӣиси*, прир. М. Павић, Београд 1986, 65 (расодер Калист у четвороблаговеснику). О одећи невесте у *Свадби у Кани*, у Св. Николи Орфаносу у Солуну, в. M. Parani, „Byzantine Bridal Costume“, у: *Δωρημα. A Tribute to the A. G. Leventis Foundation on the Occasion of its 20th Anniversary*, Nicosia 2000, 185–216.

[94] И. М. Ђорђевић, *Зидно сликарсшво*, 40, цртеж 18.

којима је она различита од светитељки које су у орнату владарке.[95] Белу мараму од чипке преко главе носе Марена у Кучевишту, Озра у Псачи, властелинка у Јошаници. Овај скромни изглед допуњен је код Озре и властелинке из Јошанице златном траком (почелицом) на чеоном делу а испод мараме.[96] Судећи по крајевима велова представљена је свила, која је произвођена и у Србији.[97] Дечија одећа одговара одевању одраслих, с тим што се по појединим ликовним представама, као што су портрети Симеона Синише у Дечанима или Петра у Каленићу, може закључити да су млађе особе више носиле разнобојну одећу. Примери из Јошанице показују да је западњачки ми-парти костим, подељен по вертикали на више боја, био потпуно прихваћен у позносредњовековној српској моди.



Пешар, браш йрошовесшијара Богдана, Каленић, 15. век.

Владарски кошшим

Српски средњовековни владар приказиван је у зидном сликарству и књижној илустрацији на ктиторским представама, у историјским и симболичним композицијама сâм, са својом породицом, савладарима и властелом. Изглед српског двора понекад се може препознати и у представама *Небеског двора*, сложеној симболичној композицији насталој на подручју Охридске архиепископије у време освајања цара Душана.[98] Ипак, с обзиром на устаљени церемонијални вид владарских портрета, документарна



Радослав и Ана, кшишорска комйозиција, Богородичина црква, Сшуденица, Радослављева йрийраша, 13. век.

вредност десетина сачуваних примера за познавање стварног свакодневног начина одевања владара није велика.

Најранији владарски портрети Немањића показују да је српски владарски костим заправо био иновирани костим византијске аристократије – дуга туника са доњом ивицом порубљеном златном траком. Украс ове хаљине били су двоглави орлови, знак владарског статуса у Србији и знак највишег племства Византије. Преко тунике носио се плашт (хламида), по старом византијском обичају спојен фибулом на десном рамену.[99] На овај начин били су приказани на својим ктиторским портретима Стефан Немања, Стефан (Првовенчани), Вукан и Радослав у Студеници. Једна сачувана копча са двојезичним, српским и латинским, натписом сведочи о свом власнику, а тиме и о својој важности. Реч је о фибули, тј. запону хумског кнеза Петра са почетка 13. века.[100]

У каснијем периоду, током 14. века, владар преузима византијски царски сакос, па се од времена краља Уроша I слика у црном или пурпурном[101] сакосу с лоросом, крстоликим жезлом

[95] Ј. Радовановић, „Невесте Христове у живопису Богородице Љевишке у Призрену", *ЗЛУ МС* 15 (1979), 115–134.

[96] Радојковић, *Накиш*, 27; С. Ерцеговић-Павловић, „Средњовјековни накит од украсних плочица", *Зборник НМ* IX–X (1979), 279–285.

[97] Д. Стојановић, „Текстил", 287.

[98] В. Ј. Ђурић, *Визаншијске фреске*, 56, 72, 80–81, 83, 105–106, нап. 59.

[99] M. Arranz S. J., „Couronnement royal et autres promotions de cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien euchologe constantinopolitain", *Orientalia Christiana periodica* 56 (1990), нап. 13. Јасно се одваја царска хламида (χλανίς, χλανίδιον) од хламиса (χλαμίς), који носе дворјани. *Le livre des cérémonies*, I–II, ур. Albert Vogt, Paris 1935, 1940; De Cer II, 3, 12–14; S. D. Campbell, A. Kazhdan, Fibula, *ODB* II, 784–785.

[100] Б. Радојковић, *Накиш код Срба*, Београд 1969, 95–96.

[101] B. Popović, The Most Precious Thread in Byzantium and Medieval Serbia, Научни скуп Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453), Cambridge, *JÖB* (у штампи).

и стемом.[102] Извори, међутим, показују да је српски владар крајем 14. и у 15. веку поседовао и инсигније латинског света, као што је љиљанова круна, с којом су сликани владари у Св. Димитрију у Пећи, Дуљеву, Јошаници, а сачувани су и остаци таквих круна.[103]

Премда се о приватном одевању владара не може много рећи, аналогија постоји у тканини са златотканим именом бугарског цара Ивана Александра пронађеном у Станичењу, што указује да је царско рухо у свакодневним приликама могло да изгледа попут хаљина највиших дворјана.[104] Међу сликаним примерима најближим стварном изгледу одевних предмета истичу се костими на владарским портретима у цркви Св. Димитрија у Пећи. Владарке су се, као и владари, дичиле пурпуром, па краљица Марија, жена Стефана Дечанског, с поносом истиче да је „из царског пурпура произашла и да је опет у царски стигла", мислећи на родитељски дом и престо у Србији.[105] Опште место врхунских материјалних, али и симболичких вредности примењивано је и за опис владарке. Описујући сусрет две краљице, Симониде и Кателине у Београду. Данило II саопштава да им је „одећа опасана златним појасом, а да се од бисера и драгуља црвљенице и багренице светле као пољски цветови различитим лепотама украшени"[106]. Прва жена владарка Србије чији је портрет сачуван је краљица Ана, супруга краља Радослава. Насликана је у Студеници, одевена у дугу хаљину и дугачак церемонијални плашт. Владарке које су представљане после ње су у дугим хаљинама звонастих рукава. Хаљине су обично јаркоцрвене боје, а површина је прекривена карираним-крстастим орнаментом. Са богатих оглавља или круна висе бисерне ниске, богатије и дуже од владаревих, на којима су обоце, особен украс.[107]



Портрет дечака са ктиторске композиције, црква Св. Димитрија, Пећка патријаршија, 14. век.

Одевање у средњовековној Србији, као особен културолошки слој, одражава сустицање сложених и бројних утицаја, међу којима су преовлађујући византијски и западноевропски. Изузимајући званични владарски костим, који не улази у категорију свакодневне одеће већ у категорију инсигнија, типови одевних предмета су код готово свих друштвених група били исти, с тим што су се упадљиве разлике заснивале на различитој врсти употребљених тканина, њиховој вредности, броју и раскошу везених или аплицираних украса.

---

[102] С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.

[103] Д. Војводић, „Српски владарски портрети у манастиру Дуљеву", *Зограф 29* (2002–2003), 143–161; Б. Цветковић, „Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници", *Зограф* 24 (1995), 69–80; M. Gušić, Perizom u raki sv. Šimuna u Zadru, *Balcanica* VIII (1977), 173–174; А. Палавестра, „Део љиљанове митре Кантакузине Бранковић", *Даница* (1997), 108–120.

[104] А. Нитић, Ж.Темерински, „Остаци одежде цара Ивана Александра из цркве Светог Николе код Станичења", *Саопштења* XXXII–XXXIII (2000–2001), 7–25.

[105] Г. Томовић, *Морфологија ћирилских натписа на Балкану*, Београд 1974, 64, бр. 45. Склони смо да реч ѧдрь, тј. оксис, која се појављује у натпису, преведемо са пурпур – в. F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*, Wien 1977 (ὀξύς).

[106] Данило, 96–97.

[107] Б. Поповић, „О ношњи ктиторских портрета у Милешеви. Сије (препендулије)", *Милешевски записи* 3 (1998), 37–54.

БОЛЕСТИ И ЛЕЧЕЊЕ

Римски песник Овидије бодро поручује: „Ако су људи здрави, онда, о Фебе, вештина твоја слабо пролази."[1] Феб је епитет грчког бога Аполона, као бога сунца и светлости. Тај придев значи и чист, па се давао Аполону као богу здравља и реда.[2] Управо га на такав начин Овидије и апострофира у претходном обраћању. Међутим, болести и све што уз њих иде неминовни су пратиоци људског рода одискона до нашег времена. При том, оне не уважавају класне разлике, па је проницљиво примећено да је болест сиротињска судбина, али и богаташка казна. Како било, болести и лечења били су саставни део свакодневног живота и у средњовековним српским земљама.

Српска средњовековна медицина

Када се говори о медицини код Срба у средњем веку, ваља нагласити да се у њој могу разликовати најмање три засебна тока који су се међусобно сучељавали, преплитали и допуњавали. Први ток чинило је лекарство које су Срби донели из своје прадомовине, а то је рудиментарна словенска медицина. Постојање многобројних старих назива за поједине делове тела и важније органе недвосмислено казује о прилично добром познавању анатомије међу Старим Словенима.[3] Чињеница је, с

[1] Ovidije, *Tristia*, IV, 3, 78.
[2] Д. Срејовић – А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 41.
[3] *Лексикон ССВ*, 388–390 (В. Гавриловић).

друге стране, да је српска медицина имала своју научну медицинску терминологију већ при крају 15. века, пре многих европских народа који су се користили латинским као језиком науке, језиком на коме се не само писало већ и предавало на медицинским школама Европе.[4] Што се тиче физиологије код Старих Словена, коју су, као део словенског етничког стабла, поседовали и Срби, треба нагласити да им је било блиско „пнеуматско" схватање, према којем је основ животних појава душа, односно дах, а носиоци животне снаге су сокови, посебно крв. Истовремено, нису им остали непознати ни поједини рационални узроци болести, као што су, на пример, тровање, трауме, неправилна исхрана, метеоролошки узроци. Ипак, Стари Словени су били склони да верују како су најчешћи виновници болести заправо магичне природе.[5]

У средњовековној Србији се познавање медицине, осим на поменутим основама древног словенског лекарства, развијало и под веома снажним утицајима који су долазили из Византије. Наравно, добро је познато да је српска средњовековна култура у највећој мери проистекла из окриља префињене и надмоћне византијске цивилизације. Упркос неспорној чињеници да је у односу на античку медицину – која је пак много дуговала медицини древног Египта – византијско лекарство доживело одређену осеку, не може се порећи чињеница да су ромејски лекари на извесним пољима унапредили постојећа знања.[6] Византинци су исказивали посебну пажњу медицини, али их је, пре свега, занимала њена практична страна. Отуда византијска медицина није знатније унапредила теоријску основу ове дисци-

[4] Р. Катић, *Терминологија српске средњовековне медицине и њено објашњење*, Београд 1982, 9 и даље; Исти, *Терминолошки речник српске средњовековне медицине*, Београд 1987, 19–147.
[5] Р. Катић, *Медицина код Срба у средњем веку*, Београд 1958, 3 и даље (даље: Р. Катић, *Медицина код Срба*); Исти, *Српска медицина од IX до XIX века*, Београд 1967, 4 и даље; Исти, *Порекло српске средњовековне медицине*, Београд 1981, 1 и даље.
[6] За основне податке о византијској медицини в. O. Temkin, *Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism*, Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) 95–115; *Simposium on Byzantine Medicine*, Dumbarton Oaks Papers 38 (1984) 1–259; *Культура Византии, III (XIII – первая половина XV в.)*, Москва 1991, 370 и даље (С. Н. Гукова).

плине, јер се слабо бавила анатомијом, физиологијом и патологијом, али је у великој мери усавршила вештину дијагностике и терапије, као и хируршку оперативну технику, фармакопеју и фармацију. Византијски лекари су наследили традицију грчко-римске медицине, а ауторитети какви су били Хипократ и Гален увек су представљали основне изворе лекарског знања у царству Ромеја. Допуштено је направити и једно поређење: оно што су значили Платон и Аристотел у античкој филозофији то су били Хипократ и Гален у античкој медицини.

И, напослетку, трећи беочуг у стварању оног што можемо означити као српска средњовековна медицина чине утицаји који су преко приморских градова на источној обали Јадранског мора, Котора и Дубровника пре свега, долазили из Италије и других западних земаља. Такође је реч о цивилизацији шароликог латинског света која је, нарочито у позном средњем веку, доживела велики успон.[7] Ваља нагласити да је управо овај утицај који је долазио са Апенинског полуострва бивао све јачи што се средњи век ближио своме заласку. Истовремено, не треба губити из вида ни добро познату чињеницу да су се у старом и средњем веку међусобно преплитала медицинска знања појединих цивилизација. Тако су, на пример, узајамни утицаји византијске и арабљанске цивилизације – интеракција која је била плодотворна за обе стране – довели до тога да су Galenови текстови, односно њихови преводи на арапски, веома брзо нашли свој пут у арабљанском свету. С друге стране, поуздано се зна да су арапски преводи Галена у 11. и 12. веку преведени на латински и, преко Италије и Шпаније, постали доступни научној јавности Западне Европе. На тај начин је затворен својеврстан круг чије су главне тачке биле древни Египат, стара Грчка, Рим, Византија са својим окружењем, арабљански свет, латински свет Западне Европе, односно, културе које су у већој или мањој мери гравитирале Средоземљу.[8]

[7] *The Western Medical Tradition, 800 BC to AD 1800*, L.I. Conrad – M. Neve – V. Nutton – R. Porter – A. Wear, Cambridge 1995, 139 и даље.

[8] S. Vryonis, *The Medical Unity of the Mediterranean World in Antiquity and Middle Ages*, Herakleion / Rethymnon 1991, 30.

„Две" медицине

Историчари српског лекарства сматрају да су, као и код већине средњовековних народа, код Срба упоредо постојале верска и световна медицина.[9] При томе, они наглашавају да су се у Србији и у једној и у другој медицини углавном огледали црквени људи. Када је реч о такозваном верском лекарству, неопходно је нагласити да оно није било кохерентно, већ се у њему могу разликовати бар два дела. Први део чини канонска верска медицина, а други апокрифна верска медицина.[10] Међутим, за поједине ауторе је и сâм термин „верска" медицина споран зато што се у њему мешају два сасвим супротна појма. Један је „канонска верска медицина", у коју се убрајају свете тајне и молитве за оздрављење. Други појам, „апокрифна верска медицина", садржи надрилекарство и магију, које хришћанска црква категорички осуђује.[11]

У сваком случају апокрифна верска медицина била је веома раширена и у српским земљама се задржала све до нашег времена. Према њеним схватањима, изазивачи обољења код људи и животиња су зли духови који се могу отклонити посредством добрих духова наклоњених човеку. Наравно, ово веровање је врло старо и било је раширено у готово свим религијама, па и у старој словенској. Пошто су, сагласно овим схватањима, болести долазиле натприродним путем, сасвим је разумљиво да се сматрало како се оне могу и излечити сличним средствима. Речју, било је потребно да ова средства удаље зле духове од човека, јер је од њиховог одстрањивања зависило болесниково оздрављење. Отуда су магијски обреди, састављени из мистичних радњи и праћени изговарањем тајанствених речи, били саставни део лечења у апокрифној верској медицини.

[9] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 7.

[10] *Исто*, 7. Р. Катић се залаже и за трећи део који би чинила српска верска медицина, а њу види као неку врсту византијске канонске медицине са особеностима које је задобила на тлу српских средњовековних земаља. В. *исто*, 34.

[11] Н. Кангрга, *Медицина и религија: лекар лечи а Бог исцељује*, Београд 2003, 19, 101–102.

Тако, на пример, приликом лечења од уједа змије спровођене су следеће магијске радње: најпре је уливана вода у нови лонац и над њим је читана молитва, па су затим вршени покрети ножем уз петоструко изговарање следећих разумљивих и неразумљивих речи: „*еврисен, еврисен, потиано, кетисера, поропрокети, порометато, саваот. да вскрснет бог и разидут се врази јего и да бежат от лица јего ненавидештије јего*“[12]. При крварењу из носа, да би се крв зауставила, врач је крвљу болесника на његовом челу цртао крст или је магијска формула, такође крвљу пацијента, била исписивана на његовом челу, а она је гласила овако: „*Захарије убијен бис в храме божији и крв јего ссирисе, јако камен. Стани крви од раба божија имерек*“.[13] Осим речи словенског порекла, магијске формуле садржавале су, поред разумљивих, и неразумљиве речи источног порекла – грчке, персијске и јеврејске – док је њихова садржина, у односу на обољења против којих су препоручиване, у већини случајева била нелогична.[14]

За разлику од апокрифне, канонска медицина је била против магија и магијских формула античког порекла, па се зато сводила само на читање молитава које је признавала званична црква.[15] Хришћанство је, такође, сматрало да болести могу бити и Божија казна за учињене грехе или пак кушање вере у Бога који човеку шаље разне тегобе и болести како би испитао чврстину његове вере. Као што је већ речено, према канонској медицини, лечење се состојало из изговарања молитава које је признавала званична црква. У те сврхе најчешће су коришћене две молитве, велика и мала молитва Василија Великог.[16] Као подесан пример молитве у канонској медицини даћемо текст *Молитве када су очи метиљаве и боле*: „Господе помилуј, Боже, амин. Пођоше седам сестара на путу и путишту, и сретавши их Исус рече им: Куда идете, седам сестара? Оне му рекоше: Господе, идемо к оном слуги божијем (име) да му очистимо очи од суза и намета, болести, ’вихра’, ветра, сметишта, и праха. Нека су чисте очи као бисер на златној чаши, чисте као сунчева зора у целом свету. Нека се разиђу болести из очију мојих као вихор на земљи, као облак на небу, у име Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек.“[17]

Осим такозване верске, односно апокрифне и канонске медицине, у српским земљама неговна је и научна медицина, која је у сваком погледу била део европске медицине.[18] Српско лекарство се није много разликовало од италијанског и француског, које су неговале знамените медицинске школе у Салерну и Монпелијеу. И за њу се може рећи да је у својој суштини представљала медицину Хипократа, Галена, Аристида и других античких лекара, а временом је добијала све већи замах. Наша медицина 14. и 15. века није била ограничена искључиво на њену практичну страну. Напротив, она је показивала интересовање за све медицинске дисциплине, па и за списе из превентивне медицине, и то у првом реду за оне који се односе на хигијену исхране.[19] О високим дометима српске средњовековне медицине на најбољи начин сведоче сачувани медицински списи као што су, пре свега, *Хиландарски медицински кодекс бр. 517*, зборник који садржи списе европске научне медицине од 13. до краја 15. столећа[20], затим *Јатрософија о всакој вешти* из 15. века[21], као и *Ходошки зборник*, с краја 14. или почетка 15. века, у којем се налази мешовита медицинска грађа[22].

---

[12] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 13.
[13] *Исто*, 13, 24.
[14] *Исто*, 15.
[15] *Исто*, 33.
[16] *Исто*, 34.

[17] *Физиолог. Средњовековни медицински списи (избор)*, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 24, прир. М. Лазић – Љ. Котарчић, Београд 1989, 72.
[18] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 36.
[19] Р. Катић, *Медицински списи Ходошког зборника. Избор*, Београд 1990, XIX (даље: *Ходошки зборник*).
[20] М. Д. Грмек, *Садржај и подријетло Хиландарског медицинског рукописа бр. 517*, *Споменик СХ*, Одељење друштвених наука, н. с. 12, Београд 1961, 31–44; *Хиландарски медицински кодекс бр. 517*, прир. и уводну студију написао Р. Катић, Београд 1980; *Хиландарски медицински кодекс бр. 517 (превод)*, прир. и уводну студију написао Р. Катић, Београд 1989 (у даљем тексту: *Хиландарски кодекс*); Т. А. Исаченко Лисовая, *Хиландарский медицинский кодекс бр. 517 и его ближайшие параллели в славянской письменности*, *Археографски прилози* 18 (1996), 119–130.
[21] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 58–66.
[22] *Ходошки зборник*, 3 и даље. Такође в. Р. Катић, „Терапијски зборници српске средњовековне медицине и њихово порекло“, *Археографски прилози* 8 (1986), 123–131.

Болести

Од којих болести су боловали Срби у средњем веку? Занимљиво је напоменути да су број и врста обољења која се помињу у световној медицини у односу на такозвану верску медицину далеко већи. Тако, док се у најопширнијем кодексу српске верске медицине помиње само двадесет девет обољења, дотле њихов број у најстаријем кодексу световне медицине износи осамдесет шест различитих болести.[23] Међу болестима које се најчешће помињу су како оне најстрашније – куга, лепра, беснило или велике богиње, тако и оне мање опасне – срдобоља, шуга, маларија или костобоља. Уз то, наводи се и читав низ осталих болести – грозница, зубобоља, крволиптање из носа, несаница, кашаљ, вратобоља, слабост срца, осипање коже, сунчаница, зујање у ушима и глувоћа, жутица.

Од великог броја наведених болести поменућемо само неке. Добро се зна да је у средњовековном свету вероватно најстрашнија болест била куга, коју оновремени престрављени људи описују као јахача апокалипсе, као нови „потоп". Један португалски свештеник 17. столећа је означава као „жесток и хитар пламен", док у 18. веку Холанђани за њу веле да је „нестрпљива болест"[24]. Реч је о појави која је у средњем веку имала особит значај, јер је свуда уносила страх и умногоме утицала на оновремена демографска кретања. Према неким прорачунима, у раном средњем веку, односно у периоду од 6. до 8. столећа, у Европи и на ободима Средоземља куга се појављивала у временским размацима од девет до дванаест година.[25] Речју, од свих болести куга је у прошлости нанела човечанству највеће невоље. Ова пошаст помиње се у најстаријим дубровачким хроникама 901, 1145, 1292. и 1322. године.[26]

Чињенице које утврђује медицина кажу да је куга једна од најопаснијих акутних инфекциозних епидемијских болести и да се веома често завршава смрћу. Њен узрочник је Јерсинов бацил који поједини инсекти преносе са пацова на човека. Испољава се као бубонска форма, са отоком и разгнојавањем жлезда – најчешће у препонама или под пазухом – затим као плућна форма и, најзад, као опште заразно обољење читавог организма. Историја куге обухвата раздобље од три и по хиљаде година, а нема земље на свету коју у том дугом периоду није посетила и опустошила.[27] Важан део те застрашујуће повести представља средњовековна епоха која се, не без разлога, означава као „златно доба бактерија"[28].

Како сматрају стручњаци, епидемије куге нису биле преношене преко епизоотије глодара – дакле, сточне заразе већих размера, односно помором стоке – већ најчешће од човека на човека, што ће рећи контактом или излучевинама, али и преко инфицираних бува које су у међуепидемијским периодима у прошлости биле преносиоци куге. Такође се сматра да у преношењу куге већу улогу имају буве са инфицираних глодара него они сами. У већини случајева куга је, после њеног престанка, преко одеће заражених била поново уношена, тако што је оболела особа набавила одело од инфицираног лица, или јој га је неко од заражених поклонио. Пошто буве доста дуго живе, до преношења куге могло је да дође и после три или четири месеца.[29] У нашем најстаријем терапијском кодексу (*Ходошки зборник*, 14/15. век) помиње се рецепт против бува. Остало је забележено: „*Са крвљу од црног јарца натопи метлу и стави је у средину просторије у којој желиш утаманити буве. Сутрадан уклони метлу на којој су се накупиле буве, отреси их са ње и не убијај их.*"[30]

Према неким средњовековним изворима, болест куге се испољавала јаком главобољом, душевним поремећајима и отоком жлезда. Оболели су завршавали живот у страшним грчевима, праћеним ужасним крицима, док им је дах био тежак и

---

[23] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 41.

[24] Ž. Delimo, *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka). Opsednuti grad* I, Novi Sad 1987, 141, 142, 145.

[25] *Исто*, 134–135.

[26] R. Jeremić – J. Tadić, *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika* I, Beograd 1938, 65–66.

[27] Р. Радић, *Страх у позној Византији, 1180–1453*, Београд 2000, 124–131, са навођењем важне литературе.

[28] *Dictionary of the Middle Ages*, ур. J.R. Strayer, IX, New York 1987, 672 (R.S. Gottfried).

[29] Р. Катић, *О појавама и сузбијању заразних болести код Срба од 1202. до 1813. године*, Београд 1965, 103–107 (даље: Р. Катић, *Заразне болести*).

[30] *Ходошки зборник*, 12.

смрдљив.[31] У поглављу о заразним болестима у *Хиландарском кодексу бр. 517* стоји да све заразне болести које су сличне куги настају путем затрованог ваздуха, до чега долази услед распадања лешева и устајалих вода. Последње нарочито наступа за време летњих врућина, када устајала вода лако поприми непријатан мирис. Влажан ваздух доприноси ширењу епидемије, као и дување јужног ветра званог „ауштер" (аустер), а и магла. Поред тога, на појаву заразних обољења утичу и разни „космички зраци".[32]

С тим у вези, *Хиландарски кодекс бр. 517* прописује да терапија треба да се одвија у два правца: лечење оболелих и спречавање заразе. За лечење оболелих предвиђају се венесекција (пуштање крви из вене), затим лаксанција (употреба средства за чишћење), и употреба здраве, свеже и закисељене хране. Оболелима се препоручује да миришу дуње; просторије у којима они бораве треба да се каде тамјаном, чисте и поливају водом. Саветује се употреба камфора, алоје, шафрана и амбре.[33]

Ипак, посебан значај у одбрани од куге у средњем веку имали су карантини. Да би себе и своје најближе спасао од пошасти која се као вихор раширила по знатном делу средњовековног света, српски цар Стефан Душан је са супругом Јеленом у зиму 1347/1348. године нашао прибежиште – сигурно најбољи могући карантин који се у то време могао имати – у Светој Гори.[34] Подсетимо се, реч је о *црној смрти*, најстрашнијој пандемији куге у средњем веку која је покосила трећину европског становништва. Још један наш владар је посегао за карантином да би се спасао од куге, а то се збило у 15. веку. Константин Михаиловић, српски јаничар из Островице, бележи да је, за време помора у Смедереву, деспот Ђурађ Бранковић са малим бројем људи отишао на планину близу Београда и тамо је, разапевши шаторе, боравио док зараза није прошла.[35]

[31] *Исто*, 107–108.

[32] *Исто*, 108–110.

[33] *Исто*, 110–112.

[34] Д. Кораћ, *Света Гора под српском влашћу (1345–1371)*, *ЗРВИ* 31 (1992), 118–122.

[35] Константин Михаиловић из Островице, *Јаничарове успомене, или Турска хроника*, изд. Ђ. Живановић, *Споменик САН* 107, Београд 1959, 38. Уп. М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 440.

Када је у питању куга, предузимане су и друге, прилично драстичне мере за њено сузбијање. Тако је 1427. године, на вест да је нека жена у селу Осојнику преминула од куге, дубровачка влада наредила да се њена кућа спали и цело село блокира са педесет до шездесет људи. Уз то, издата је заповед да се против преступника може употребити и оружје. Пошто су становници трпели несташицу хране, влада је одлучила да им се основне животне намирнице достављају на двема лађама. Било је неопходно да веслачи на тим лађама буду здрави и за то су морали имати потврде од меродавних власти. Када је куга престала, били су одређени тродневни пост и годишња заветна ходочашћа.[36] После 1433. године на Супетару су биле подигнуте куће за карантин, а затим још две на Бобари и Мркану. Још 1377. године донета је прва наредба према којој су они који долазе из окужених крајева морали боравити у карантину.[37]

Премда располажемо са мало изворних података, разборито је претпоставити да су велике богиње биле врло честе у српским средњовековним земљама и да су задавале много стрепњи и неспокоја њиховим житељима. О њиховом лечењу говори се и у *Ходошком зборнику*, најстаријем терапијском кодексу српске средњовековне медицине, као и у *Хиландарском медицинском кодексу бр. 517*.

Према *Хиландарском кодексу*, богиње настају услед врења неке отровне супстанције која се налази у крви. Егзантем, односно оспа, последица је избијања ових отрова на површину тела. Обољење се јавља и приликом коришћења покварене хране која у себи садржи отрове, а они после из желуца продиру у крв где изазивају врење. Напослетку, њихово штетно деловање проузрокује оштећење пора, услед чега долази до избијања оспи. Код великих богиња се пре појаве оспи јавља свраб, а потом црвене пеге величине проса. Њихов број се затим повећава и оне се постепено испуњавају гнојем. После пркања оспи стварају се красте разних величина и облика, које након сушења отпадају. Не ретко се догађа да цело лице буде покривено наслагама краста. Постоји више врста богиња. Оне

[36] Р. Катић, *Заразне болести*, 113–114.

[37] *Исто*, 114.

могу бити црвене, затим зелене или љубичасте, а неке и црне. Ове последње су нарочито тешке, а ваља упозорити да се услед компликација може изгубити и вид.[38]

Лечењу тако озбиљне болести, као што су велике богиње, била је посвећена нарочита пажња. Најпре се препоручивао поступак „пуштања крви“, јер се на тај начин уклањао део затроване крви. И децу, најмлађе пацијенте, требало је подвргавати овој методи лечења. У противном, услед великог нагомилавања затроване крви могло је доћи и до смрти. Поступак о коме је реч требало је примењивати још за време грознице, дакле, пре избијања оспи. Кад на кожи почне да избија егзантем, болеснику се обавезно давало да пије камфор у праху, помешан са водом. При томе се болесник никако није смео хладити, јер би у том случају долазило до стискања пора, а то би спречавало избацивање отрова (чемера) који је узрок обољења. Управо због тога било је препоручљиво да се болесник маже средствима која поспешују отварање пора. У том циљу коришћен је лековити напитак од лишћа или семена биљке селена. За време трајања болести, болесник се мора добро утопљавати, нарочито ако је хладно доба године. После шест дана, када су се добро оформиле гнојаве бубуљице, требало их је пробушити златном иглом и то место добро отрти, па га затим запрашити како би се обезбедило брже сасушивање и отпадање краста. Даље се препоручивало мазање кашом од бобовог и јечменог брашна. У наставку се опширно говори о дијети која треба да се састоји од јела закисељених сирћетом или лимуном. Болеснику такође треба дати да једе кувано воће – дуње, крушке, шљиве или диње – са шећером. Просторије у којима је оболели боравио морале су се редовно кадити тамјаном или неким другим мирисним средствима.[39]

Ако се гледишта из нашег списа упореде са гледиштима научне медицине онога времена, онда се види да се она не разликују. Исто тако, овом спису нема се шта приговорити ни у вези са описаним симптомима – конфлуирање краста, гангрена, гнојави ларингитис, ране на образима – јер су они доста верно представљени. Због овога, између осталог, *Хиландарски*

[38] *Исто*, 157–159.
[39] *Исто*, 159–160.

медицински кодекс бр. 517 може се сматрати једним од најдрагоценијих списа наше средњовековне медицине.[40]

Један српски источник, настао у другој половини 14. века, казује о костобољи. Реч је о кратком тексту извесног „грешног“ Михаила, који је имао двоструку несрећу. Осим што је патио од „страха турског“ – било је то време најезде Османлија на југоисточне делове Балканског полуострва – злосрећни Михаило је био толико сломљен подагром да уопште није могао да се креће. Зато је и језгровит запис који је оставио за будућа поколења налик гласу умирућег у пустињи. Грешни Михаило је забележио следеће: „И Бог да извести што патих од страха турчскога овамо. Од улог (костобоље) не устах ни с места, и прославих Бога, ни могох бегати ни ино што рекох: о, мати богоматерија хвостанска, покри од садашње ове беде... О што пати душа од бегов турчских, мати божија, покри ме раба свога. Бог да прости судију, јер ми даде три чаше велије вина.“[41]

Хиландарски медицински кодекс бр. 517 доноси читав низ поступака којима се могу ублажити болести запаљења зглобова и удова (артритис). Тако можемо да прочитамо следеће: „И овако се лечи: узми слачицу (горушицу), тј. кардам, дивље грожђе или лозу, све заједно излупај са истом количином свињског сала, загреј и метни на место где те боли: добро је.“[42] У наставку следи и овакав рецепт: „Затим излупај бели слез са истом количином свињског сала, загреј и стави на место где те боли. Ово је добро за оне код којих је отекао зглоб услед запаљења или артритиса“[43].

Лепра, односно, губа или проказа, како се ова опака болест још називала, веома се проширила Европом у време крсташких ратова.[44] Сматра се да један од најстаријих помена лепрозних у средњовековној Србији припада раздобљу Стефана Немањића (1196–1228). У опису живота свога оца Стефана Немање, он вели: „Као некада пророк Илија, који је устао на

[40] *Исто*, 160.
[41] Ђ. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности (XI–XVIII века)*, Београд 1960, 115.
[42] *Хиландарски кодекс*, 181, 382.
[43] *Исто*.
[44] К. Јиречек, *Историја Срба* II, Београд 1978², 238–239 (даље: К. Јиречек, *Историја Срба*).

бестидне јереје и он обличи њихово безбоштво; једне спали, а друге различитим казнама казни, треће лиши земље од државе своје а домове њихове и сва њихова имања сакупивши, раздаде их лепрозним и убогим“[45].

Лепра се на нарочит начин помиње у Дубровачком статуту из 1272. године, у коме, поред осталог, стоји записано да лепрозни треба да станују даље од града. У вези с тим ваља нагласити да је Мало веће 1306. године донело одлуку да оболели морају да станују у колибама изнад цркве Св. Михаила и да ниједан од њих не сме да обитава на другом месту нити пак да долази у град. Године 1413. број лепрозних у Дубровнику је толико порастао да је одлучено да се протерају из града, а сваки онај ко би се усудио да се врати, морао је проћи кроз шибу.[46]

Српски краљ Стефан Дечански (1322–1331) подигао је у близини манастира Дечани склониште за лепрозне и, судећи по једном запису из 1587. године, оболелих од лепре је у



Лепрозни, манастир Лесново, око 1346. године.

[45] Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић, Београд 1999, 36–37.

[46] Р. Катић, *Заразне болести*, 172.

том склоништу било и касније.[47] Према подацима које доноси Константин Филозоф, кнез и деспот Стефан Лазаревић (1389–1427) био је милостив према губавцима, што се прочуло надалеко, па су се зато лепрозни болесници из Приморја и Бугарске почели окупљати у Србији. Међутим, њихов се број толико био повећао да су чак почели и да пљачкају, па су морали бити протерани. Тако за лепрозне писац деспотовог житија бележи следеће: „И сви знађаху ко је тај који ово чини. Хођаше свагда велика гомила прокажених које сам свагда храњаше и у ноћи њихове деснице (даровима) испуњаваше. И да истина буде још јасније објављена. Једном, чувши за ово, дођоше прокажени од поморских страна и бугарских, толико много да су силом пљачкали грађане; они (прокажени) су се и били са управитељем града; и изгнаше их. Ради тога били су и одагнани.“ Исти писац вели да ови болесници имају „лице иструлело и месо отпада са костију“[48]. На нашим фрескама лепрозни болесници су обично насликани само са крастама по телу.[49]

Лепрозни су смештани у такозване лепрозорије, посебна склоништа за оболеле од губе, где су држани у изолацији.[50] Први сачувани податак о лепрозорију у Котору потиче из 1431. године. Сва је прилика да је ова установа основана знатно раније, с обзиром на добро знану чињеницу да се лепра лакше преносила поморским него копненим путевима. Изгледа да је лепрозориј у Котору био смештен испред Порта Сурана, док се према другим изворима налазио иза манастира Св. Фрање. Средином 15. века у манастиру Ратачке опатије код Бара помиње се болница у којој су, између осталог, лечени и губавци. Лепрозорији су се могли видети и у свим већим босанским градским насељима, посебно рударским, и то у Сребреници, Фојници, Крешеву, а такође у Високом и Јајцу. Налазили су се углавном уз фрањевачке манастире, иначе смештене даље од центра града и ближе

[47] *Исто.*

[48] К. Куев – Г. Петков, *Събрани съчинения на Константин Костенечки*. София 1983, 412. Превод: Константин Филозоф. *Повест о словима (Сказаније о писменах) /Изводи/ – Житије деспота Стефана Лазаревића, Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 11, прир. Г. Јовановић, прев. Л. Мирковић, Београд 1989, 117–118.

[49] Р. Катић, *Заразне болести*, 174.

[50] *Лексикон ССВ*, 366 (Д. Ковачевић-Којић).

рубу насеља. Дубровачки трговци настањени у Босни, подстакнути милосрђем и човекољубљем, често су у својим тестаментима губавцима завештавали извесну суму новца или одећу.[51]

Лекови

Поред наведених веома тешких болести које су погађале житеље средњовековне Србије, сачувани медицински кодекси садрже и занимљиве лекове против релативно безазлених обољења. На пример, ево неких лекова против зубобоље које препоручује *Ходошки зборник*. „Скувај у вину корење од бресквe и нека то пије она особа коју мучи бол у зубу“[52]. Или, други рецепт: „Сажежи јелењи рог и добро га иситни. Тим прахом сваке вечери посипај зуб и оздравиће“[53].

Против мокрења у сну сачуван је следећи рецепт: „Спали петлов гркљан, па пепео измешај са топлом водом и нека то пије на празан стомак. Или спали свињску бешику и њен пепео помешај са вином, па нека оболели то пије“[54]. За оне које је мучио кашаљ *Ходошки зборник* предвиђао је неколико рецепата. Тако се препоручивало да се испече бели лук са медом и да се то једе на празан стомак. Осим тога, забележен је и следећи лек: „Узми дуњу и намажи је крављим маслом, па је метни у лонац да се кува. Пошто добро узаври, извади дуњу из те чорбе и подај чорбу болеснику да попије“[55].

Онај ко би желео да спречи кијање требало је да често мирише суви босиљак са семеном, а против пијанства се саветовало да се на празан стомак поједе корен купуса или пет горких бадема.[56] Састављачи *Ходошког зборника* нису заборавили ни невоље које може да проузрокује тесна обућа. Тако они предлажу да се на жуљ метне парче плућа од козе или јагњета, или да се једноставно жуљ посипа пепелом од спаљене коже.[57]

[51] *Исто*, 366–367.
[52] *Ходошки зборник*, 8.
[53] *Исто*.
[54] *Исто*, 9.
[55] *Исто*.
[56] *Исто*, 17.
[57] *Исто*, 15.

У средњовековним српским медицинским кодексима нису изостали ни савети који и данас звуче актуелно јер се односе на подмлађивање лица, односно жељу да лице остане лепо. Рецепт гласи: „Помешај гушчије сало са сезамовим уљем и, пошто ову мешавину отопиш, њоме често мажи лице и оно ће постати лепо (подмладиће се)“[58]. Против бубуљица на лицу требало је најпре иситнити мрамор у прах, затим га помешати са белацетом од јајета и тиме мазати лице[59]. Да би зуби постали бели, *Ходошки зборник* препоручује следеће: „Јелењи рог треба палити све док не постане сасвим бео, затим га иситни тако да буде сличан брашну и тим прахом мажи зубе.“[60]

Средњовековни лекари у српским земљама имали су пуно разумевања и за невоље и фрустрације ћелавих. Најпре се препоручују лекови против опадања косе. У једном од њих се вели да треба добро истуцати лишће од купуса, затим га помешати са јаким црним вином и тиме облагати место са кога је почела да опада коса.[61] Међутим, за оне који су пропустили да примене овај лек, срачунат да се предупреди ћелавост, ипак је остајао утешни рецепт у којем се громко најављује да и овој бољци има лека. Прво треба узети магарчево копито и спалити га. И управо на овом месту рукописа, као да се све заверило против ћелавих, није могуће прочитати једну реч која означава други састојак са којим треба помешати пепео магарчевог копита и потом мазати она места са којих је опала коса.[62]

Када се говори о лековима у средњовековним српским земљама треба нагласити чињеницу да је највећи број лекова справљан од природних састојака било биљног (смокве, урме, бибер, бадем, различито корење, смола, тикве, уље, маховина, семење) или животињског порекла (јаја, овчије и магареће млеко, козији лој, пужеви, јелењи рог, ракови). Знатно ређе су се употребљавали минерали, сумпор и со.[63]

[58] *Исто*, 10.
[59] *Исто*, 19.
[60] *Исто*, 14.
[61] *Исто*, 16.
[62] *Исто*, 10.
[63] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 313.

Чудесна исцељења

Тамо где се средњовековна медицина показивала немоћном размахивали су се надрилекарство или раширено веровање у чудотворну моћ хришћанских светитеља и њихових моштију. Тада би болесни и њихова брижна околина понесени не само својим верским заносом него и очајањем, хрлили према местима која су нудила могућност исцељења. У Христовој поруци апостолима се каже: „Болесне исцељујте, губаве чистите, мртве дижите, ђаволе изгоните; за бадава сте добили, за бадава и дајте“ (*Јеванђеље ӣо Маӣеју*, *10*, *8*). Уопште, теологија и медицина су се у средњовековном свету неретко не само додиривале него и на особен начин умногоме преклапале.[64] Вера у чудотворну моћ реликвија у лечењу свакојаких тегоба и болести подстицала је побожне на разне уступке. Страх пред бољком која се чинила неизлечивом пресељавао је мисли и усредсређеност оболелих и



Хрисӣос исцељује слеӣоī. Раваница, око 1380. īодине.

[64] D. J. Constantelos, *The Interface of Medicine and Religion in the Greek and the Christian Greek Orthodox Tradition*, Greek Orthodox Theological Review 33 (1988); S. S. Harakas, *"Rational Medicine" in the Orthodox Tradition*, *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988), 19–43.

њихове околине из сфере рационалног у пределе мистичног у којима је чудотворност моштију надмашивала снагу лекова. Отуда је и долазило до тога да се мошти преносе, сакривају, удељују, краду, продају и купују. Нема сумње да је било веома много обраћања светитељима и њиховим земним остацима који су посебно чувани, а неки од таквих случајева забележени су и у сачуваним изворима.[65]

О томе како је био излечен Србин Ђорђе Каравидис сазнајемо из једног византијског извора. Реч је о говору који је у част светог Никодима Новог саставио Филотеј Кокин, у два маха васељенски патријарх у Цариграду (1353–1354, 1364–1376). Он помиње случај чудесног исцељења. Беседа је по свој прилици састављена у време када је Филотеј Кокин био игуман манастира Филокала у Солуну (1340–1344), где се налазио чудотворни гроб поменутог светитеља.[66] У њој, се између осталог, говори о чудесном исцељењу једног Србина који је живео у Солуну и тешко се разболео. Остало је записано следеће: „Неки Георгије родом Трибал (sc. Србин), по презимену Каравидис, пореклом из Далмације, дође давно Ромејима по сопственој вољи. Боравио је у Солуну. Наједном га је страшна одузетост снашла од које је и лекарска вештина одустала згражајући се, како ми се чини, на то колико је болест била тешка. Много је препатио и готово сав иметак потрошивши на лекаре никакве вајде од њих није имао. Могао је само да их осуђује. Најзад се освестио и схватио да треба да тражи помоћ у светилишту. И чим је стигао тамо, много се молио светитељу, па и сузама. Најкориснији лек за убеђивање истиче из светог гроба светитељевог. И тада се тек ослобађа мука и одлази здрав и весео својој кући. Него, тако је то било.“[67]

И византијски песник Манојло Фил доноси податак о томе како се Ирина, супруга паниперсеваста Јована Палеолога и ташта српског краља Стефана Дечанског, молила за оздрављење свог зета. Угледна Византинка се обратила светој Ана-

[65] За примере из Византије в. A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium*, Brookline, MA. 1983.

[66] А. Цитуриду, *Манасӣир Филокал у Солуну*, *Међународни научни скуӣ: Сава Немањић – свеӣи Сава. Исӣорија и ӣредање*, децембар 1976, Београд 1979, 263–268.

[67] *ВИИНЈ* VI, Београд 1986, 630 (Н. Радошевић).

стасији Исцелитељки за помоћ речима: „Ако те због Трибала (sc. Србина) далеко од Византа (sc. Цариграда) љубав мога срца моли, ти стигавши краљу брзином без крила, краљу који је светлост мојих нада, покажи се у једном од својих чуда и ослободи га тегобних мука. Иако болест шуми у врућици, чим се приближи твој сасуд са помастима, мучење се гаси. Иако, несавладива хладноћа беснећи растаче, супротстављa јој се ватра твог мучеништва. Девицу по имену Анастасија ово моли Ирина паниперсевастиса."[68] О озбиљности болести владара Србије сведочи и податак да су из Дубровника, у новембру 1326. и у марту 1327. године, послали лекаре на српски двор.[69] У сваком случају, српски краљ Стефан Дечански је оздравио, било да су му помогли лекари Дубровачке републике или света Анастасија Исцелитељка.

Лекари

Ко су били лекари у српској средњовековној држави? Поред оних који су завршили медицинске школе и били лекари од заната, било је и полуквалификованих, који су после положеног испита пред санитетским властима стицали сва законска права да се могу бавити лечењем, као и неквалификованих, који су се, поред берберског заната, бавили лекарским интервенцијама.[70] О лекарима иначе нема много помена у сачуваним изворним сведочанствима. У дубровачким званичним књигама по имену помињу се Срби лекари: Првослав (1298), Менче из Бара (1330), Милчин из Призрена, који се у новембру 1349. у Дубровнику обавезао да ће за награду од двадесет перпера излечити сина ципелара Медоја који је боловао од камена, неки Оберко, иначе стручњак за киле, који је у дубровачкој канцеларији 1382. године склопио уговор са Влахом Стојиславом Поповићем за хонорар од шездесет перпера.[71]

[68] *Исто*, 596 (Н. Радошевић).

[69] М. Маловић, *Стефан Дечански и Зета*, *Историјски записи* 41 (1979), 42.

[70] *Лексикон ССВ*, 364 (В. Гавриловић).

[71] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 314–315.

Српски владари и најистакнутији великаши позивали су лекаре из Дубровника, странце који су углавном потицали са Апенинског полуострва. Као што је већ речено, магистер Егидиус долазио је краљу Стефану Дечанском у два маха, најпре на два месеца 1326, а затим исто тако и 1327. године. Код Стефана Душана био је у служби магистер Антоније из Монтефлореа код Анконе, који га је пратио и био присутан на чувеном састанку српског краља и византијског цара Андроника III Палеолога (1328–1341) у Радовишту 1336. године.[72] Деспоту Стефану Лазаревићу долазио је дубровачки лекар Данијеле де Пасинис из Вероне. Лични лекар деспота Ђурђа Бранковића је такође Италијан Анђело Муадо. У тај мах био је у Србији и Фирентинац Јероним де Санте Миннато. Дубровчани су слали своје општинске лекаре и великашима Сандаљу Хранићу, Балшићима, Стефану Вукчићу Косачи и другима.[73]

На основу расположивих извора може се израчунати да је, почев од 14. века, у Србији живело и радило четрдесет девет лекара италијанског порекла уз двадесет девет апотекара. Од тога је у 14. веку деловало петнаест лекара, у 15. веку тридесет, а у 16. веку четрнаест лекара. Већина их је била родом из Италије (Рим, Падова, Болоња, Венеција, Ферма)[74]. Узгред буди речено, први Србин доктор медицине био је Јован Апостоловић (1730–1770) који је 1757. године дипломирао на знаменитом универзитету у Халеу[75].

У нашим старим медицинским списима постојале су и препоруке које су се односиле на лекарску етику. У више пута помињаном *Хиландарском медицинском кодексу бр. 517* постоји и следећи текст који доносимо са скраћењима: „Хипократ говори да приликом посете болеснику немој му истога часа пипати жилу и установити болест јер се многи лекари који тако чине преваре у препознавању болести... Затим, болни кад види лекара може се обрадовати што ће му болест судити на до-

[72] С. Ћирковић, *О састанцима цара Андроника III и краља Стефана Душана*, *ЗРВИ* 29–30 (1991).

[73] К. Јиречек, *Историја Срба* II, 315–316: Р. Катић, *Медицина код Срба*, 139–148; М. А. Пурковић, *Српска култура средњега века*, Химелстир 1985, 85.

[74] *Ходошки зборник*, XVIII.

[75] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 44; *Ходошки зборник*, XX–XXI.

бро, а може се и уплашити да му не каже да ће скончати. Због тога лекар треба пажљиво да разговара са болесником. Често бива да болеснику долазе и посећују га други људи, а лекар или болни се због тога застиди и није у стању да установи болест на основу пипања пулса. А ти, лекару, чувај се и немој да ти уздрхти срце лакомости ради или добитка ради него буди весео и мудар и немој (пожудно) гледати болесникову жену или кћер да се због тога не би узнемирио, јер ће му се здравствено стање погоршати. Стога треба да му посматраш изглед лица и да са њиме поразговараш. И види, ако на мудар начин можеш да сазнаш, да ли је од некога узимао биље, или да ли су га купали у води у којој је била варена нека трава, и размисли да ли су траве биле противу његове природе. Уколико он то буде тајио, онда ти неприметно погледај по кући не би ли опазио неку травку. И без обзира на то да ли будеш видео неку травку или не, или било шта друго, пипај му пулс и установи му болест. И реци му, 'ево шта ти је."[76]

Болнице

Српска средњовековна култура познавала је и институцију болница. Ове установе су подизали владари из династије Немањића уз своје манастире, за потребе самих манастира, или као склониште за оболеле од неизлечивих болести[77]. Прве српске болнице у манастирима Хиландару и Студеници настале су по угледу на византијске болнице. Хиландарска болница је имала и склониште за болеснике од хроничних неизлечивих обољења као што су лепра, парализа, епилепсија.[78] О хиландарској болници старали су се и потоњи српски владари. У Хиландарском типику, својеврсном манастирском уставу, у члану 40, налазе се и прописи о болници. Тамо пише: „Рекох напред нешто мало о болесној браћи нашој. Све је остављено игумановој вољи што се тиче бриге о њима. Јер треба и о њима више казати. Заповедамо да се за болне изабере ћелија која има об-

[76] *Хиландарски кодекс*, 4, 201.
[77] *Лексикон ССВ*, 54–56 (В. Гавриловић).



Болница, манастир Христа Пантократора у Цариграду.

лик болнице, и да се поставе постеље болнима за лежање и одмор, и да им се даје болничар да их двори у свему. Ако ли мојим гресима многи падну у болест, нека им се даду и два болничара, велика арула, то јест огњиште од меди сковано и преносиво, на коме ће се топити укроп за болне и друго што им је на утеху, по могућству, за јело и пиће и друге потребе. А игуман свагда, не ретко, нека долази у болницу и нека од свег срца посећује братију и нека доноси свакоме потребно. А братија наша болесна, нека се, уздајући се у ово, не распусте тражећи нешто сувишно и што никада нису ни чули, ни видели ни окусили, већ нека се уздрже и буду скромни, задовољни само са оним чему је време и што је могуће манастиру донети, то да им се донесе. Ако им и служите заповести ради коју смо заповедили, ипак не дозвољавамо да изводевају. Мислимо да живе смерно, као што приличи монасима, да и они приме награду за трпљење, а то је уздржавање од похота и туга од болова, да им заступник буде од Бога ради насладе. Нека вам буде!"[79]

У почетку је болница била смештена у једној ћелији са осам постеља за чланове монашког братства. У доба краља

[78] С. Илић-Тасић, „О епилепсији у *Новом завету* и *Житијима светих*", *Источник* 41 (2002), 82–96.

Милутина (1282–1321) ова болница је била проширена, да би за време цара Стефана Душана имала чак шест великих болничких соба. О хиландарској болници старали су се и потоњи владари све до пропасти српске средњовековне државе у 15. столећу.[80] Како мисле поједини истраживачи, зато што је у овој болници негована и медицинска књижевност и што су за лечење коришћени списи античке медицине, она би се могла сматрати и најстаријом српском медицинском школом.[81] Овакво схватање, наравно, не би требало апсолутизовати.

Болница коју је у манастиру Студеници утемељио Сава Немањић била је прва болница основана на тлу српске средњовековне државе.[82] У Студеничком типику налази се и поглавље о болници и болничарима које је преузето из Хиландарског типика, а овај типик је у ствари унеколико прерађени типик знаменитог манастира Богородице Евергетиде у Цариграду.[83] Наравно, не треба посебно наглашавати колико је велики значај имао свети Сава у развоју медицинске науке у средњовековној Србији.[84]

Постојала је и болница у манастиру Светих арханђела код Призрена, која је имала двадесет постеља. У њу су долазили они који су се разболели, али болесницима се нису сматрали хроми и слепи.[85] У манастирској болници Свете Богородице Ратачке лечени су болесници са трајним телесним манама и хроничним обољењима. Деспот Стефан Лазаревић је у Београду подигао болницу, која је имала и своју цркву. Болница је било и у приморским градовима као што су Котор и Дубровник.[86]

[79] *Хиландарски типик*. Рукопис CHIL AS 156, прир. Д. Богдановић, Београд 1995, 47, 91.

[80] *Лексикон ССВ*, 54 (В. Гавриловић).

[81] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 167.

[82] *Лексикон ССВ*, 55 (В. Гавриловић).

[83] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 167–168.

[84] Ј. Туцаков, *Допринос светога Саве унапређењу здравствене културе у средњовековној Србији*, Међународни научни скуп: *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, Београд 1976, 269–278.

[85] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 172–173; *Лексикон ССВ*, 55 (В. Гавриловић).

[86] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 173–175; *Лексикон ССВ*, 55 (В. Гавриловић).

Пре неколико година, приликом археолошких ископавања на локалитету манастира Светог Георгија у Дабру, касније познатог као манастир Ораховица у Мажићима, смештеног на левој обали Лима, откривени су и медицински инструменти – маказе, оптичка помагала, инструменти за вађење пројектила, скалпели – који се углавном датују у 16. и 17. столеће.[87]

Једна од најчувенијих болница била је болница коју је у Цариграду подигао краљ Милутин.[88] У грчким изворима она се редовно назива ксенон, односно Краљев ксенон. Првобитан значај те речи је свратиште, дом за пријем странаца, али већ у средњем веку она добија уједно и значај болнице. Милутинова болница била је подигнута при манастиру Јована Продрома, који је у цариградској четврти Петри, недалеко од Влахернске палате, подигао василевс Јован II Комнин (1118–1143) у првој половини 12. века. У *Житију краља Милутина* из пера архиепископа Данила II (1324–1337) стоји записано: „И ту начини мноштво одара ради почивања болнима, меке постеље поставивши поврх њих. И ту, ако какав болесник нема никакве наде, заповеди да сваки такав иде ка тако спремљеном одру." И нешто даље: „Ако је ко од такових болесника исцељен одлазио на свој пут радујући се, опет је други болесник долазио на његово место, такође примајући милостиво посећење, као што је и до данашњег дана неизмењено."[89] Како Данило II бележи, Милутин се побринуо и за болничко особље: „И многе веште лекаре нашавши, даде им много злато и што им је на потребу, да непрестано надзиравају болеснике, лечећи их. Уз њих постави достоимените своје људе, који ће посећивати болне, чинећи им све корисно, да нико од болесних што не узнегодује, но ако што затражи да му се даде."[90]

[87] М. Бунарџић, *Свети Георгије у Дабру. Археолошка истраживања, Свети Георгије у Дабру*, Прибој 2002, 31–58 (нарочито 51–53); Д. Милосављевић, *Феномен византијске болнице Св. Георгија у Дабру (Мажићима код Прибоја), Ниш и Византија*, Други научни скуп, Ниш, 3–5. јун 2003, *Зборник радова* II, Ниш 2004, 79–95.

[88] М. Живојиновић, „Болница краља Милутина у Цариграду", *ЗРВИ* 16 (1975), 105–117.

[89] Данило, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 134, 135. Превод: *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. Л. Мирковић, Београд 1935, 101, 102.

[90] Данило, 134; превод, 101.

Упоредо са болницама постојале су и апотеке, али углавном у приморским градовима. Тако се зна да су службу апотекара у Дубровнику и Котору махом обављали странци, најчешће дошљаци са Апенинског полуострва. Ваља упозорити на чињеницу да се средњовековни апотекари нису бавили само производњом и продајом лекова већ су се упуштали у трговачка и кредитна пословања.[91]

На крају средњег века

И, напослетку, треба још једанпут подвући чињеницу да се током касног средњег века у манастирима као културним центрима медицини поклањала посебна пажња, превођене су античке и средњовековне медицинске књиге, образовали се лекари за профани начин лечења. Овај развој је ишао упоредо са европским, али је прекинут падом српских средњовековних земаља под власт Османлија. У новонасталим околностима, које су биле последица турске превласти, дошло је до оживљавања племенске и патријархалне културе. У вези с тим, међу Србима, који су постали поданици пространог Османског царства, у употреби су остале само народна световна и верска медицина.[92] Обнова народне медицине, уз упадљиву осеку научног лекарства, испољила се у појави низа такозваних *лекаруша*, својеврсних зборника у којима је сакупљано народно медицинско искуство. Најчешће је реч о рукописним књигама у којима су пописиване лекарије, као и упутства за њихову употребу, али у којима је сциентистички приступ према медицини лагано губио битку са навалом магије, надрилекарства и старинских празноверица.

---

[91] *Лексикон ССВ*, 14 (Р. Ћук), са позивањем на изворе и одговарајућу литературу.

[92] Р. Катић, *Медицина код Срба*, 188.

ПОГРЕБНИ ОБРЕДИ И НАДГРОБНА ОБЕЛЕЖЈА

У животу средњовековног човека сахрана не представља толико крај овоземаљског, телесног и пропадљивог постојања колико почетак покојниковог спокојног чекања вечности и живота будућег века. То је почетак, припремна фаза на путу ка коначном, новом, вечном животу у Христу, коме се сваки хришћанин нада и за који се током читавог свог земаљског постојања припрема, пролазећи кроз различите обреде и прихватајући постепено свете тајне, од крштења до последњег причешћа. Добро се припремити за смрт то је суштински и главни задатак доброг хришћанина. Тако је, у склопу тих припрема, човек за живота одређивао и припремао своје гробно место (често и само надгробно обележје) на коме ће дочекати други долазак Христов и на коме ће васкрснути, бирајући, зависно од социјалне припадности и економске моћи, окружење које ће му дати најбоље могуће предуслове за повољну пресуду праведног судије и препоручити га за живот вечни међу праведницима. Место, начин и обред сахрањивања појединца, поново у зависности од његове социјалне припадности, прописивала је заједница којој је припадао. Но, ма где и од кога био сахрањиван, сам обред, била то владарска или једноставна сеоска сахрана, састојао се од ритуализованих прадавних поступака, заоденутих новим монотеистичким рухом, чији је циљ био да обезбеде успешан прелазак из једног у други свет и удаљавање покојника од живих људи, а да, при том, према механизмима битне двојакости средњовековне културе, обезбеде додирну тачку кроз коју ће два света комуницирати.[1]

---

[1] О смрти и сахрањивању у средњем веку, в. T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages*, London 1985. О умирању и сахрањивању у контексту приватног

Да би на одређени начин био испраћен на место на коме ће дочекати други долазак Христов и васкрсење мртвих и да би његово тело било на прописан начин предато истинитом отачаству, како се гроб назива у Доментијановом житију светог Саве,[2] човек је претходно требало и да умре, и то не било како, већ поново према правилима одређеног обреда. Стога је обреде сахрањивања немогуће сагледати и разумети независно и насилно одвојено од обреда умирања.

Пре свега, нас занима ритуал – дакле фазе умирања, поступци самртника и других учесника у овом обреду. Чин напуштања овог света или, можда боље речено, *ars moriendi*, код Срба у средњем веку није се битно разликовао од вештине умирања код других хришћанских народа у Европи. Био владар, витез, монах или обичан сељак, човек је морао проћи кроз неколико фаза и обавити више прописаних радњи у процесу свог опраштања од овоземаљског живота.

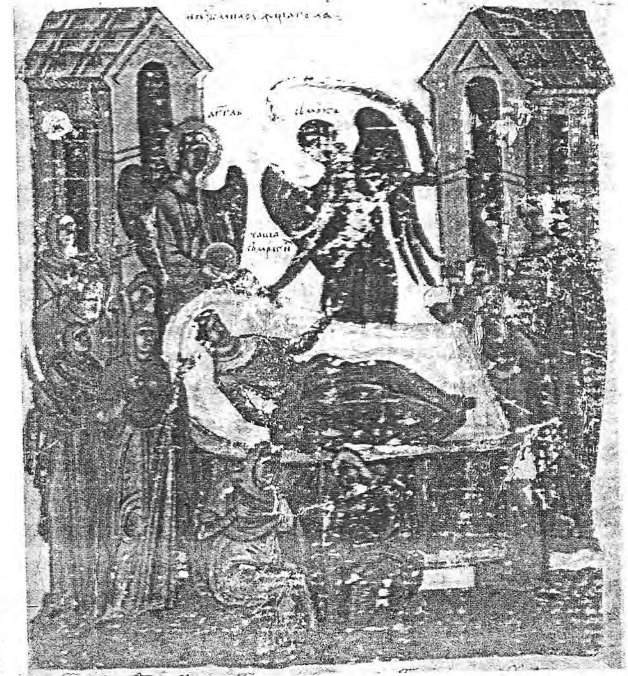
Најпре, у случају укроћене смрти, коју ћемо овом приликом узети као основни образац, ту је спонтана спознаја да је смрт близу. Људи су бивали упозорени. Није се умирало пре времена потребног за спознају сопствене смрти. Чак и код насилне или изненадне смрти, људи су видели и знали, осећали да им је крај близу. Пошто је осетио да му се ближи самртни час, Симеон Немања говори сину и монасима окупљеним око себе: „Ево већ приспе време нашега растанка, ево ме већ отпушта Владика с миром, по речи његовој, да се испуни речено: Земља си и у исту земљу ћеш поћи (Пост. 3,19)“,[3] а краљица Јелена свима око свога самртног одра: „Браћо и оци и чеда моја љубима, знајте да се мој живот већ свршава, и ево прискрб-

---

живота в. Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*. Paris 1977; *Исти*, *Есеји о историји смрти на Западу*, Београд 1989. О обредима умирања и сахрањивања у земљама византијског културног круга, в. D. Abrahamse, Rituals of Death in the Middle Byzantine Period, *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 29, no. 2, 1984, 125–134. Добар увод за антрополошки приступ проучавању обреда умирања и сахрањивања R. Huntington, P. Metcalf, *Celebrations of Death*, Cambridge 1979.

[2] Доментијан, *Живот светога Саве и Живот светога Симеона* (прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић), Београд 1988, 224 (даље: Доментијан).

[3] Свети Сава, *Житије светог Симеона Немање* (прев. Л. Мирковић), у: *Стара српска књижевност* (прир. С. Томин). Сремски Карловци – Нови Сад 2001, 45 (даље: Сава).



Анђео смрти, Томићев псалтир, крај 14. века.

на је душа моја до смрти (Мт. 26,38; Мк. 14,34), и извесно знам да нећу умаћи смрти у овој болести.“[4]

Нагласимо да је упозорење долазило преко природних знакова или из интимног убеђења, много чешће него путем натприродног или магијског предосећања. Наравно, сâм однос средњовековног човека према природи је метафорички и он их често чита у кључу магијских аналогија. Тако, на пример, у надгробној речи деспоту Ђурђу Бранковићу, смедеревски беседник говори да је небо показало „горко и тешко бреме“ у „димљивим звездама“ и обраћа се „звезди горкој“ која је објавила скору смрт његовог господара – мислећи при том на Халејеву комету која је небом прошла пола године пре Ђурђеве смрти. Ову појаву забележили су и стари српски летописи, а у свом плачу смедеревски беседник њој се обраћа питањем: „О, звездо горка, што нас ово навести?! Који си

---

[4] Данило, 67.

мач јавила што жање наш живот, коју болну објаву непознату нам објави? Да смо знали да горко ово знамење тадашњег времена због нас јадних би, твога творца и нашег саздатеља, Господа свих, могли бисмо умолити за непретрпљиво зло, од којег пострадасмо."[5]

Натприродно је, међутим, увек присутно кад се умире, јер је умирање, као и рађање, гранично подручје додира овог и оног света, тачка у којој се непосредно спаја земаљско и хтонско постојање[6] или, према речима Димитрија Кантакузина, смрт је „одавде преводница на тамо".[7] Стога је природно, наравно највише као топос припремног прослављања, да самртник (пре свих будући светитељ), у тренутку пред смрт већ има визију будућег света и да комуницира са вишњим силама. Свети Сава говори како се Симеон Немања на самрти удостојио да види такво виђење, Владику светог који му даје благодат,[8] док је, према Доментијану, он и сам чуо слатки глас који му је говорио да га зове Дух свети.[9] Други су пак обичнији самртници у последњем часу могли очекивати и „анђела немилостива приспеће, анђела по мојему злобном живљењу, анђела, не штедишу, но мучитеља ми, анђела огњена, немилосрдна".[10]

Но, натприродне или чудесне природне појаве јављају се у часу смрти не само у контексту припремног прослављања и не само ономе ко умире. Обзнањујући спајање два света, оне могу свима да открију тренутак страшног часа. У српском средњовековном наслеђу најупечатљивије су свакако оне које су се, према сведочењу Константина Филозофа, збиле непосредно пред и у часу смрти деспота Стефана Лазаревића. Његов био-

[5] Смедеревски беседник, *Надгробна реч деспоту Ђурђу Бранковићу* (прев. Ђ. Трифуновић), у: *Стара српска књижевност*, 347 (даље: Смедеревски беседник).

[6] Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, Ниш 2001, посебно поглавље „Увод у хтонски живот", 145 и даље.

[7] У *Молитви Богродици* Димитрије Кантакузин овако говори о смрти: „Смрт тек наста љута и конац, смрт и разлучење скупа, смрт одавде преводница на тамо, смрт у тамној ко ухода ноћи" – Д. Кантакузин, *Молитва Богородици* (прев. Ђ. Трифуновић), у: *Стара српска књижевност*, 353 (даље: Кантакузин).

[8] Сава, 48.

[9] Доментијан, 223.

[10] Кантакузин, 353.

граф каже да је, у часу кад је умирући деспот са коња био скинут (пошто му је позлило у лову код места званог Главица) у његовом престоном граду, Београду, изненада и наједампут био „такав страшан гром какав никада нисмо чули", а „од тога часа и тама би у целом том крају тако да се мислило да је ноћ која се у залазак сунца мало просветлила. А ово беше у подне". Два дана пред деспотову смрт, 17. јула 1427, над престоним градом Београдом збило се још страшније знамење. „Узвитлани вихор скину кровове црквене у граду и сврже их на земљу и поруши многе куће", укључујући и кућу деспотове сестре, да би се затим зачуло јечање трубе са запада, које је трајало два или три часа, након чега је „пустио ваздух с неба као искре на град које и паљаху, а онда се угасише". Чудни догађаји кулминирали су у самом часу деспотове смрти када су се из велике градске цркве Успења Богородице, седишта митрополије, подигле престоне иконе и у ваздуху учиниле Деизисни чин.[11]

И тако, након што би било обзнањено да се крај приближава, обред умирања ишао је својим током. Знајући да му је крај близу, самртник је предузимао потребне мере. У средњовековном свету, који је био испуњен чудима, смрт је, за разлику од данашњег схватања, била сасвим једноставна ствар. Човек је током миленијума, све до настанка индустријског друштва, био господар своје смрти и околности у којима се она дешава. Самртник је обављао радње, чинио гестове, које му налажу прастари обичаји – ритуалне гестове који морају да се чине кад дође време умирања. Он није био само обавештен, свестан доласка своје смрти, требало је да он њом и руководи. Као што се човек јавно рађао, он је јавно и умирао, и то не само владар и чланови његове породице већ и било који други човек. Смрт је била јавни ритуални церемонијал којим управља самртник. Свештеник је у њему имао своје место, али готово равноправно са осталим учесницима. Главну улогу имао је самртник. Он је председавао и није уопште имао трему, јер је знао како се треба држати. Толико пута је пре тога и сâм учествовао и био све-

[11] За детаљан опис свих догађаја везаних за смрт и сахрану деспота Стефана Лазаревића, в. Константин Филозоф, *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића* (превели Г. Јовановић, Л. Мирковић, прир. Г. Јовановић), Београд 1989, 124, 127–128 (даље: Константин Филозоф).

док сличних сцена.[12] Но, ма колико приступао овом обреду са свечаним миром, његову душу морала су ипак раздирати осећања страха и неизвесности попут оних које изражава Димитрије Кантакузин у *Молитви Богородици*: „Помисли душо какав чајеш конац, помисли горчину разлучења мучна, помисли страх и боловање тадашње, помисли, устрепти и ужасни се."[13]

Пошто би предосетио своју блиску смрт, самртник би легао на земљу или се опружио у кревету, главе често постављене на запад, а лицем окренут према истоку, како је касније био и сахрањиван. У случају укроћене смрти, владар умире на одру, у свом кревету, монах опружен на рогозини, на земљи, обичан себар у свом кревету или, тражећи магијско олакшање преласка из једног у други свет, такође опружен на земљи. Добро је познато како је Симеон Немања заповедио свом сину Сави: „Положи ме на расу која је за мој погреб, и спреми ме потпуно на свети начин, као што ћу и у гробу лежати. И простри рогозину на земљу, и положи ме на њу, и положи камен под главу моју, да ту лежим док ме не посети Господ да ме узме одавде."[14] Умирање, а касније и сахрањивање, са каменом под главом није био само саставни део монашког ритуала одласка са овог света и израз одговарајуће крајње понизности. Иста појава регистрована је и међу лаицима у свим друштвеним слојевима, од сеоске популације до властеле, а примере налазимо на великом броју средњовековних некропола и у гробним црквама очигледно као израз веровања у магијску моћ земље и камена која може да олакша прелазак из једног у други свет.[15]

Призивао је себи своје ближње, пријатеље па и оне најнижег друштвеног ранга из свог окружења, опраштао се од њих молећи их за опроштај и давао им свој благослов. Будући да му је сама близина смрти обезбеђивала суверени ауторитет, он је давао налоге и препоруке живима како треба да се владају и шта да чине. Владао је обичај да се самртници окружују и да се помаже у њиховој агонији. Пажљиво су се пратиле све њене фазе, које су често биле болне, али никад дуготрајне. Ипак, без обзира на присуство свих које би око себе сабрао, човек би у коначном часу био сам јер „нема тада помоћи од друга и знанца, нема ни од браће, сродника и чеда, не ни од имања добити какве, нема помагача нити избављача"[16].

Детаљан опис свих саставних делова обреда умирања, какав је постојао у српским земљама средњег века, налазимо у житију краљице Јелене Анжујске. Њен биограф, архиепископ Данило II, казује како је ова племенита госпођа почела јаче боловати у свом двору, у Брњацима, и „разуме да дође дан смрти њезине". Она тада призива Данила, монахе, јереје и велможе и објављује своју скору смрт, наглашавајући да извесно зна да неће умаћи смрти у тој болести. Том приликом међу окупљенима настаје „скрб и ридање и вапај велики". Јелена шаље гласнике кроз целу земљу државе своје са пиших теши, писмом којим она све позива да се окупе око њеног одра речима: „Дођите, о љубимци, и видите преставлење моје, јер идем на пут, којим никада не ходих." Данило II каже како су одасвуд ишли „славни, тако исто и ништи и страни, хроми и слепи, којима беше хранитељка блажена госпођа" и закључује „слично је било ономе као у оно време, када је било преставлење Богоматере, апостоли облацима по ваздуху узимани иђаху на њезин погреб; такође је било и приликом преставлења ове блажене". Уз цео сабор српске земље окупљен том приликом у њеном двору у Брњацима био је присутан и њен биограф, Данило, тада епископ бањски, са монасима, епископима, архимандритима и игуманима. Чувши за њихов долазак, краљица Јелена придиже се са одра и изговара захвалну молитву благосиљајући Господа што јој је у последњи дан њеног живота омогућио да се, „чувши њихове речи и божаствена пјенија", последњи пут обрадује имену Господњем. Затим, окружена свим наведеним учесницима који су стајали око њеног одра, самртница заповеда: „Оци свети, све што знате од обичнога пјенија, почевши запојте Господу." Када су разумели да се са-

[12] О односу самртника према својој смрти и његовој улози у обреду умирања, в. Ф. Аријес, *Есеји о историји смрти на Западу*, 177 и даље.

[13] Кантакузин, 353.

[14] Сава, 47.

[15] О додиру земље и улози камена у ритуалу умирања в. Б. Јовановић, *н. д.*, 160–161; М. Павловић, „Камен станац и везивање душе", *Гласник ЕИ* II–III (1953–1954), 611–661.

[16] Кантакузин, 353.



Смрт краљице Ане Дандоло. Сопоћани, око 1260. године.

свим приближио час њене смрти, окупљени око њеног одра, обузети жалошћу, повикаше да виде да се она спрема за одлазак, па почеше са надгробним пјенијем и „свим што треба за представљење ове блажене“. Самртницу је причестио епископ рашки, Павле, а затим је она почела молитву за сву државу свога отачаства и наставила се благосиљањем целог сабора окупљеног око њеног одра. „И свима, од малих до великих, савршени благослов даровавши, и свакога од њих појединце утврдивши слатким речима поука својих, и после овога знаменивши се руком својом крстообразно, рече: Господе Исусе Христе, у Твоје руке предајем дух мој (Лука 23,46).“[17] Слика смрти краљице Ане у Сопоћанима најближа је ликовна паралела у српском средњовековном сликарству оваквом опису обреда умирања.

Уочи смрти, умирући је онај који управља и заповеда. Кад би све било готово, покојник се походио и славио, а обред сахрањивања започео би непосредно након што би самртник издахнуо. Тело покојника чува се од тренутка смрти до полагања у гроб. Покојник се никад не оставља сâм, над његовим телом се певају црквене песме и изговарају молитве. Симеон Немања говори монасима окупљеним око свог одра: „останите код мене док тело моје, опевавши га светим и часним вашим песмама, не погребете“[18]. У руралним срединама чување покојника подразумева и обавезно обављање низа ритуалних радњи које имају циљ да сачувају тело покојника од нечистих сила, али и живе од потенцијалне опасности која им може доћи из хтонског света коме покојник припада. У такве ритуалне радње спада и окруживање покојника, а касније и његовог гроба, на различите начине – од мртвачког кола до окруживања браздом запараном у земљи, концем или биљем.[19]

Сахрану чине четири дела. Први, најспектакуларнији и једини драматичан у читавом обреду сахрањивања била је жалост. После смрти давало се маха најжешћим јавним изразима бола и изливима изузетно снажних емоција. Присутни су себи кидали одећу, чупали браду и косу, гребали образе, страсно љубили леш, падали у несвест и, у паузама овог транса, нарицали за умрлим, изговарајући тако похвално слово (панегирик) покојнику. Тако је, на пример, краљ Милутин, у присуству архиепископа Сава II и целокупног свештенства велике цркве и свих својих велможа, над телом мајке, краљице Јелене, учинио „велики плач и ридање, трзајући власи главе своје“ да би, „бацивши се над телом богољубиве матере своје, бијући се у лице своје и плачући“, започео надгробни плач, заправо панегирик покојници са анафорским понављањем „блажена“. Дирнути краљевим плачем над телом умрле мајке, сви који су ту били, мали и велики, ридају и јавно исказују тугу, па се „узвишаваше плач и ридање на много часова сличан грому, тако да се и само то место подизало и неосетљиви камен покре-

[17] Детаљан опис смрти и сахране краљице Јелене даје Данило, 66–69.

[18] Сава, 46.

[19] О ритуалу окруживања покојника, в. D. Antonijević, Contribution à l'étude da la symbolique du cercle magique et da la marche en rond autour du de funt, *Balcanica* III (1972), 461–463. Одјек ове ритуалне радње, са истим смислом и функцијом, среће се и на средњовековним надгробним споменицима широм српских земаља. О томе в. Ј. Ердељан, „Стећци – поглед на иконографију народне погребне уметности на Балкану“, у: *Поствизантијска уметност на Балкану. ЗЛУ МС*, 34–35 (2003), 107–119 (са широм литературом).

тао се на ридање и сузе, гледајући самодршца где овако горко плаче и како се топи реком суза“.[20]

Описи плача, ридања и тужбалице у житијима и погребним словима српских владара и црквених великодостојника могу бити не само израз личног губитка њихових сродника већ често и саставни део припремног прослављања будућих светитеља. Туга за умрлим младенцем Угљешом потоње монахиње Јефимије, иако није настала као саставним део погребног плача, представља за вечност сачуван израз сасвим приватне патње, мајчинског бола и људске трагедије жене која је за кратко време изгубила своје најдраже, сина и мужа.[21] Поред тога што пружа могућност изговарања коначне похвале умрлом и уобличавање слике о њему као идеалном хришћанину, а нарочито о идеалном владару, у области приватног плач нуди изванредну могућност пражњења бола за изгубљеним ближњим, као и утеху живима, јер често подразумева и дијалог са покојником. Будући већ са оне стране живота и смрти, умрли одговара уверљивим речима утехе, поуке и утврђивања у чврстој вери у вечни живот у Христу. Најпознатији примери таквих дијалога у српској средњовековној традицији јесу они између кнегиње Милице и кнеза Лазара,[22] као и Смедеревског беседника и деспота Ђурђа Бранковића.[23] Тако Лазар теши своју удовицу („Боља ми би похвална смрт, него ли с поругом живот. Видех доње бојеве и избројах горње почасти. Видех мачеве и помишљах на горње венце. Очекивах смрт, и на бесмртност помишљах“) и опомиње је: „Не дај више себи у таква туговања због мене, но учини себе у тузи непоколебљивом и веледушном... Навикни говорити: праведан јеси Господе и прави судови твоји. Као што се Господу изволи, тако и би... Јер ако се ко у малом оштети као човек, венчава се светло као боголубив.“[24]

У житију деспота Стефана Лазаревића Константин Филозоф напомиње да жалост, са свим екстремним облицима

[20] Данило, 69–70.

[21] Монахиња Јефимија, *Књижевни радови* (прир. Ђ. Трифуновић), Крушевац 1992, 37.

[22] Данило Млађи, *Слово о светом кнезу Лазару*, у: *Стара српска књижевност*, 242 (даље: Данило Млађи).

[23] Смедеревски беседник, 346.

[24] Данило Млађи, *н. место*.

изражавања туге, који су, како он напомиње, доводили до избезумљења, траје чак тридесет дана — „и сви заједно ридаху непрестано 30 дана“. За то време падали су људи лицем ка земљи и крв је текла из њих, гребали су лица и трзали власи косе и браде, одбацивали светлу одећу (сви у Београду светле хаљине заменили су црним) и цепали одбачене (иночке, монашке) хаљине тако да „све изузетно буде у измењеним приликама“. Константин Филозоф каже да жене нису тада гледале ни децу, ни своје куће, нити било шта друго, витезови су коњима резали гриве и, пошто су „сви заједно из дубине срца као лавови рикнули, заиста учинише велики плач нови Израиљћани новоме Израиљу“.[25] Надгробни плач могао се наћи и на надгробним споменицима, какав је случај са оним исписаним 1342. године на гробном мрамору ћесара Хреље, монаха Харитона, у његовој задужбини у манастиру Светог Јована Рилског.[26]

С друге стране, било је и прилика када је забележен изостанак јавног туговања. Биограф краља Стефана Дечанског, Григорије Цамблак, истиче владареву уздржаност на сахрани најмлађег сина. Упркос томе што му „срце изнутра пробадаху стреле дубоког бола“, краљ „не учини нешто нелепо, не пружи руке ка власима главе, не испусти недостојан глас, не проговори нешто некорисно, но само довољно суза проли попустивши природи, јер се не могу задржати“[27].

У сфери популарне културе и побожности, обред сахрањивања неизоставно је укључивао нарикаче или кукавице, чији су се плач и тужбалице сачували у народним песмама.[28] Такве народне погребне обичаје који укључују окруживање покојника, нарицање, наруживање лица и сечење косе описали су и путници који су у 16. веку пролазили Србијом, Пјер Белон, Ожије Гислен Бузбек и Стефан Герлах.[29] Као појава дугог трајања, такви

[25] Константин Филозоф, 124–125.

[26] *Стари српски записи и натписи* (прир. М. Павић), Београд 1986, 60.

[27] Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији* (прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Ђ. Трифуновић, Д. Петровић, прир. Д. Петровић), Београд 1989, 59.

[28] О овом обичају, в. С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, 94 (са широм литературом).

[29] О овим путописима, в. М. Пантић, „Народна или усмена књижевност“, у: *ИСН*, III–2, Београд 1993, 275–277 (са изворима и широм литературом).

обреди оплакивања сачувани су до данас у руралним, патријархалним срединама. Утицај ритуала оплакивања, са магијским својствима, препознаје се на надгробним споменицима руралне популације, и то управо у форми птица које фланкирају неку од представа покојника.[30] С друге стране, читав сложени процес туговања, ритуалног плача и испраћаја на онај свет стао је у кратак натпис на надгробнику Вукшина Добрашиновића из околине Требиња, са кога се сâм покојник обраћа читаоцу: „У тој доба умријех. Свакому ме жао би моме", или у онај са надгробника кнеза Покрајца Оливеровића који каже: „И у том добру дође смрт у време живота дом свој ожалостих", оба из 15. века.[31]

Други део обреда сахрањивања био је једини прописан хришћанским богослужењем. У опелу, као и данас, у зависности од друштвеног ранга покојника, учествују свештеници, од сеоских пароха до епископа, и ђакони са богослужбеним књигама и предметима, као што су кадионица, свеће, жито, вино. Свети Сава истиче да су, након смрти Симеона Немање, многи народи дошли да му се поклоне и да га са великом почашћу опоју, да су у опелу, поред његовог стада сакупљеног, учествовали светогорски монаси – Грци, Грузини, Руси и Бугари, који су појали око његовог тела постављеног посред цркве.[32] Још непосредније сведочанство о томе како је изгледало опело и учесници у њему налазимо у фреско-сликарству на таквим репрезентативним примерима какве су слике сахране и опела липљанског епископа Теодора из Грачанице или архиепископа Саве II из Пећке патријаршије.

Трећи део чини погребна поворка. Након што би се стишали први изливи жалости, тело би (пошто би претходно било на прописан начин припремљено за сахрањивање, о чему ће више речи бити касније) било увијано у платно или у покров и ношено, положено на носила и откривеног лица до места где ће бити положено у гроб. Тело је до свог коначног одредишта путовало у пратњи свештеника и чланова породице, пријатеља и припадника шире заједнице којој је покојник припадао – села,

[30] Ј. Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, Београд 1996, 127–128.

[31] *Стари српски записи и натписи*, 94, 107.

[32] Сава, 48–49.



Опело липљанског епископа Теодора, Грачаница, 14. век.

или, у случају владара и властеле, народа. Правац кретања, места заустављања и одмори били су прописани обичајима из архаичне старине и условљени околностима и местом смрти, удаљености од за живота одређеног места сахрањивања, па и временским приликама на терену којим је поворка требало да прође[33], док се код високих званичника, владара и црквених великодостојника, уз све то и изнад свега, водило рачуна о идеолошким обрасцима којима је требало да се саобрази лик покојника и о месту које је у том контексту било намењено његовим наследницима. То се посебно односи на погребне поворке тзв. других сахрана када се објављене мошти светитеља преносе из места свог првог укопа до коначног места свог култног прослављања. Битни елементи таквих погребних поворки, настали христијанизацијом античких ритуала, били су у функцији стварања култа владара-светитеља.[34]

Данило II каже да је приликом преноса тела краљице Јелене из њеног двора у Брњацима до Градца било „узмућење ваздуха и љута зима не мала", тако да је поворка која је на рукама носила покојницу ишла полако и „мало места прешавши, почиваху, појући многохвалне песме божаствене".[35] С друге

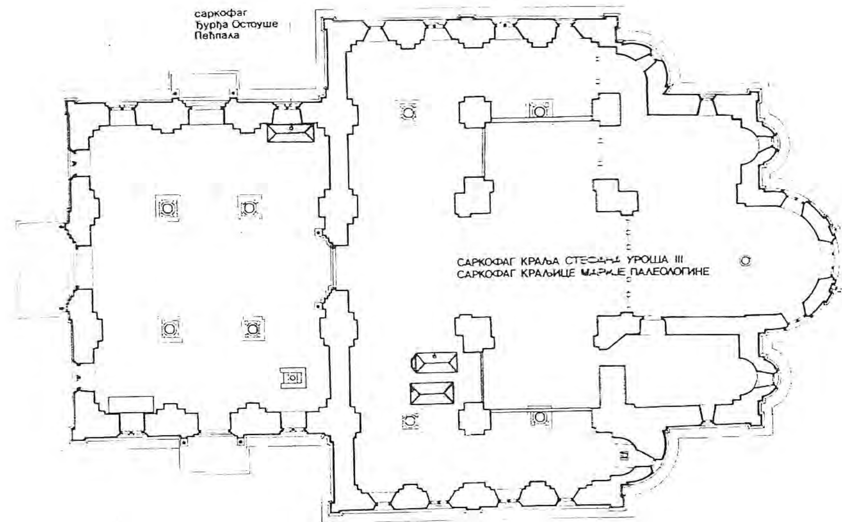
[33] Тако је приликом сеоских сахрана поштован обичај да погребна поворка мора да заобиђе њиве и стада стоке, да се зауставља на раскрсницама, као и низ других прописа. О томе в. Б. Јовановић, *н. д.*, 156.

[34] Појава таквих погребних поворки у српској средини у средњем веку подробно је разматрана и њено значење уверљиво растумачено у раду Д. Поповић, „Српска валадарска translatio као тријумфални adventus", *Трећа југословенска конференција византолога*, уредили Љ. Максимовић, Н. Радошевић, Е. Радуловић, Крушевац 2000, 189–205.

[35] Данило, 69.

стране, приликом сахране краља Милутина, кад је његово тело ношено из Неродимља у Бањску, исти Данило заповедио је да се тело краљево стави на кола са изабраним кротким коњима и говори како је поворку ометао и угрожавао велики метеж који је био у земљи у то време.[36] Упркос опасности која је претила од близине турске војске, Константин Филозоф сведочи да они који су преносили тело деспота Стефана Лазаревића „нису свој живот рачунали ни у што само да би га положили на место где је заповедио".[37]

Четврти, коначни део обреда сахрањивања је само полагање у гроб или сахрањивање у најужем смислу. Тело покојника полагано је у углавном унапред одређено место сахрањивања, у кругу најближих сродника с којим би некада и делио заједничку гробницу. По правилу, владари и чланови владарских породица сахрањивани су у својим задужбинама, породичним гробним црквама.[38] Властеоске породице сахрањиване су у својим задужбинама – баштинским или придворним, манастирским, градским и сеоским црквама – или у задужбинама владара, некад чак у својим приватним породичним капелама у таквим задужбинама, као и на припадајућим грobљима уз те цркве.[39] Црквени поглавари сахрањивани су по правилу у свом маузолеју, у седишту архиепископије и патријаршије у Пећи, епископи у седиштима својих епископија али и на другим местима, у зависности од околности и жеље појединаца[40]. Монаси су сахрањивани на манастирским грobљима, игумани некад и у црквама, а пустиножитељи у својим пећинама испосницама, у за живота припремљеним гробовима издубљеним у стени поред којих су и проводили овоземаљски живот.[41] На монашким грobљима, сигурно уз одобрење игумана и надлежног епископа, могле су бити сахрањене и читаве породице вишег сталежа,



Основа цркве са гробовима владара и властеле, Дечани, 14. век.

[36] *Исти*, 118–119.

[37] Константин Филозоф, 124.

[38] Основну студију о српским владарским маузолејима, од преднемањићких времена до пада српских земаља под турску власт, написала је Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992.

[39] Иако се у великом броју радова износе значајни подаци везани за сахрањивање властелина, њихове надгробне споменике и фунерарну уметност у целини, овом приликом наводимо неке од радова који су значајни за познавање важних елемената обреда сахрањивања властеле: А. Јуришић, *Градац, резултати археолошких радова*, Београд 1989; В. Јовановић, Д. Минић, С. Ерцеговић-Павловић, „Некрополе средњовековног Трговишта", *Новопазарски зборник* 14 (1990), 19–44; Г. Цветковић-Томашевић, „Бела црква у Карану – маузолеј жупана Брајана", *Саопштења* XXII–XXIII (1990/1991), 159–176; А. Јуришић, *Нова Павлица, резултати археолошких радова*, Београд 1991; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 112–113; Ж. Јеж, „Некропола Дићи", *Саопштења* XXXII–XXXIII (2001), 135–146; М. Поповић, „Липовац – Трагови средњовековног властеоског боравишта", *Саопштења* XXXIV (2002), 159–177.

[40] О средњовековним сахранама у Патријаршији в. Д. Поповић, „Memoria патријарха Максима", у: *Поствизантијска уметност на Балкану*, 111–125 (са потпуном старијом литературом).

[41] О сахрањивању монаха в. Д. Филиповић, „Прилог познавању средњовековних надгробних плоча у манастиру Сопоћани", *Новопазарски зборник* 7 (1983); Д. Поповић, „Средњовековни надгробни споменици у Студеници", у: *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, Београд 1988, 491–504; Иста, „Средњовековни надгробни споменици у Дечанима", у: *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Београд 1989, 225–237; Иста, „Градачки надгробни натписи", *Саопштења* XXIV (1992), 51–62); Иста, „The Cult of St. Peter of Koriša, Stages of Development and Patterns", *Balcanica* XXVIII (1997), 188–189.

укључујући жене и децу, који су били у сродству са неким од истакнутијих братственика.[42] Сеоско становништво, укључујући све слојеве, од локалне, вероватно ниже властеле у време државне самосталности, и, касније, у доба турске власти, њихових наследника међу родовским кнезовима, спахијама, преко трговаца, поносника, примићура и занатлија до обичних влаха, сахрањивано је на сеоским гробљима око гробљанских цркава[43].



Старо гробље у Радимљи, 15. век.

Приликом сахрањивања, тело се, према основним хришћанским схватањима, полаже у земљу, прах се праху враћа. Додуше, одредба бр. 25 *Душановог законика* која изричито забрањује спаљивање покојника указује на дуго трајање обреда сахрањивања утемељених на претхришћанским веровањима и страховању од хтонских сила и нечистих покојника[44].

Владарска сахрана подразумева полагање тела у унапред припремљену гробницу зидану једновремено са црквом одређеном да буде владарски маузолеј. Исти принцип сахрањивања у зидане, или делимично зидане и плочама оплаћене гробнице, примењује се и код властеле. Једноставне раке у земљи копају се на манастирским, сеоским и градским гробљима. Неке могу бити оплаћене, оивичене каменим плочама или једноставним, необрађеним каменом, и у њих се покојник полаже са или без ковчега. Тело се покрива каменим плочама или дрвеним талпама преко којих се насипа земља[45].

У владарским породицама, жене и мужеви сахрањују се једно поред другог, свакако не само из приватних разлога. Тако су, на пример, Стефан Дечански и Марија Палеологина сахрањени једно поред другог у Дечанима, док је за Уроша I и Јелену Анжујску у Градцу била предвиђена једна двојна гробница у коју је, на крају, положено само тело краљице, док је краљ сахрањен у својој задужбини у Сопоћанима. Ако би живот завршили у монаштву, супружници су могли бити сахрањени заједно, у једној породичној гробној цркви, а ипак раздвојено, у два различита простора. Тако је у Богородичиној цркви у Студеници тело Симеона-Немање након преноса из Хиландара положено у гробницу у наосу, док је његова супруга Ана, монахиња Анастазија, сахрањена у припрати. Постоје, наравно, и случајеви где супружници из владарске породице не почивају у истој цркви – диктирани како приватним тако и разлозима владарске идеологије и култа – нарочито након објављивања моштију светих владара кад њихови земни остаци, као државне реликвије врхунског значаја, не припадају више сфери приватног већ постају јавно добро. Ипак, и након објављивања моштију и отпочињања њиховог јавног живота и државне функције, земни остаци супружника – Стефана Првовенчаног, у једној од етапа бурне историје преноса његових моштију, и краљице Ане – сусрећу се и дуго почивају у истој

---

[42] Такав је случај, на пример, са властеоском породицом чији су чланови (мушкарац, жена и двоје деце) сахрањени у близини градачког анагноста Георгија, са световним именом Калођурђ: А. Јуришић, *Градац*, 74–80; Д. Поповић, „Градачки надгробни натписи", 53–54.

[43] О таквим гробљима и могућој идентификацији социјалне припадности становништва које је на њима сахрањивано в. Ј. Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, 140–144.

[44] *Законик цара Стефана Душана*. књ. I, Струшки и атонски рукопис, Београд 1975, 171. У контексту таквих веровања можда се може размартрати и намерно сакаћење пре сахрањивања, одсецањем левог стопала, у случају једне жене, свакако припаднице ктиторске властеоске породице, сахрањене у баштинској, придворној цркви у Липовцу у 14. веку; М. Поповић, *н. д.*, 171.

[45] Типологија гробова предмет је великог броја радова, нарочито оних у којима се представљају резултати археолошких истраживања средњовековних цркава и некропола. За потребе овог рада издвајамо неке од њих који могу да допринесу стварању слике о различитим типовима гробова који припадају различитим слојевима српског средњовековног друштва, и то у широком временском распону – од настанка самосталне државе до Велике сеобе: М. Ћоровић-Љубинковић, „Некрополе и гробни белези", у: *Археолошки споменици и налазишта у Србији*, I (Западна Србија), Београд 1953. 169–198; II (Централна Србија), Београд 1956, 231–263; М. Бајаловић-Бирташевић, *Средњовековна некропола у Миријеву*, Београд 1960; М. Ћоровић-Љубинковић, „Некропола цркве св. Петра код Новог Пазара", *Зборник НМ* VI, Београд 1970; Д. Мадас, *Славковица*, Крагујевац 1984; А. Јуришић, *Градац*, 56–82; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*; В. Јовановић, Д. Минић, С. Ерцеговић-Павловић, *н. д.*; Г. Цветковић-Томашевић, *н. д.*; Ж. Јеж, *н. д.*; М. Поповић, *н. д.*

цркви, у оквиру програма породичног маузолеја и сакралног центра државе који је, по замисли Уроша I, реализован у његовој задужбини у Сопоћанима.[46]

Свакако да су и остали слојеви друштва, од властеле до сељака, тежили томе да буду сахрањени у кругу своје породице, било у црквама било на гробљима око њих. Бројни су примери властеоских породица чији се чланови сахрањују једни поред других.[47] И док о њиховом идентитету и родбинским везама често сведоче натписи на њиховим надгробним плочама, анепиграфска природа надгробника употребљаваних у руралној средини и недовољна археолошка истраженост онемогућавају уочавање веза између појединачних гробова на таквим некрополама, па стога и подробније разматрање ове појаве у хијерархијски нижим слојевима друштва.

Кад је реч о заједничком сахрањивању припадника исте породице, треба напоменути да су, осим супружника, у заједничку, двојну, гробницу могла бити полагана и тела блиских сродника, на пример – браће Мусића у Новој Павлици.[48] Такође, познати су примери где више припадника или више генерација исте породице деле једну гробницу или раку – као пример могао би да послужи гроб у западном травеју Беле цркве у Карану где су кости старијег укопа сакупљене и уредно померене у страну, крај десне ноге скелета млађег укопа, док је лобања положена са леве стране лобање млађег укопа.[49] Једна гробница могла је и секундарно бити употребљена и за сахрањивање припадника истог ранга, који нису морали бити у сродству по телу, и то у већем временском распону. Тако је, на пример, гробница архиепископа Никодима у цркви Светог Димитрија у Пећкој патријаршији, након елевације његових моштију, примила тело патријарха Јефрема.[50] Чак је и гробница у

[46] О наведеним и другим примерима сахрањивања чланова једне породице у истој цркви, в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 24 и даље.

[47] За литературу значајну за познавање основних елемената обреда сахрањивања властеле в. горе, нап. 39.

[48] А. Јуришић, *Нова Павлица*, 27–31.

[49] Г. Цветковић-Томашевић, *н. д.*, 166.

[50] Д. Филиповић, „Саркофаг архиепископа Никодима у цркви св. Димитрија у Патријаршији", *ЗЛУ МС* 19 (1983), 93.

егзонартексу Милешеве, одређена за полагање у земљу тела светог Саве након преноса из Трнова, а пре свечаног уздизања његових моштију, била секундарно употребљена за сахрану истоименог еклисијарха из 13. века.[51]

Место сахрањивања морало је у великом броју случајева бити одређено личном жељом појединца, његовом опоруком. О таквим жељама и опорукама знамо мало јер извори који би непосредно о томе сведочили нису сачувани у великом броју. Ипак, знамо да је, уместо у архиепископски маузолеј у Пећи, тело архиепископа Јоаникија пренето из Хума у Сопоћане, где је почивало наспрам тела краља Уроша I, чиме су одани пријатељи, сарадници и савезници остали, својом жељом, и у смрти сједињени.[52] С друге стране, говорећи о смрти и сахрани светог Саве, Теодосије каже да „свети није ништа завештао о овоме", те да је одлуку о сахрањивању Савиног тела у припрати цркве Четрдесет мученика у Трнову донео бугарски цар Јован Асен II.[53]

Зато одлука о месту и начину сахрањивања, као и програмско решење фунерарне целине једног од наследника светосавског трона из друге половине 17. века, патријарха Максима, представља најизразитији познати пример удела личне жеље појединца у одређивању елемената сопствене сахране. Најпре, ту је избор мале цркве Светог Николе, коју је у четвртој деценији 14. подигао архиепископ Данило II, а не неке од три монументалне цркве патријаршијског комплекса у којима су традиционално сахрањивани архијереји Српске цркве. Затим следи избор репрезентативног *monumentum*-а, у виду саркофага, као надгробног обележја наспрам за његово време уобичајеног *sepulcrum*-а, односно гроба обележеног у равни тла. Изнад свега, међутим, о приватним одлукама везаним за обликовање и опремање места вечног покоја говори концепт програма декорације цркве Светог Николе који, у исказивању приватне побожности ктитора, иде дотле да из декоративног система капеле искључу-

[51] Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 55–56; Иста, „Мошти светог Саве", у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд 1998, 259.

[52] Иста, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 64–66 (са изворима).

[53] Иста, „Мошти светог Саве", 253 (са изворима).

је приказ *свете историје*, да би у потпуности био посвећен циклусу из живота светог Николе. Круну тог програма чини опширно илустровано чудо са Половцем (без аналогија, како у Србији тако и у Русији, дакле матичној земљи ове легенде) које одражава његово уздање у помоћ чудотворца у његовим личним невољама око финансија и привођења правди његових дужника-шизматика. Све то чини фунерарну целину патријарха Максима јединственим примером приватног меморијално-гробног споменика у српској средњовековној култури.[54]

Принцип заједништва, припадности једној заједници имао је у смрти и приликом сахрањивања подједнаку, ако не и већу, важност него за живота. Због тога на гробљу једне заједнице не могу бити сахрањени они који су из ње изопштени – самоубице, оболели од куге, лепре, дављеници и други нечисти покојници. Ако би и били сахрањивани на гробљима једне заједнице, начин сахрањивања могао је бити потпуно другачији. Један гроб из Трговишта, у који је тело било положено лицем надоле, можда представља пример сахрањивања таквог нечистог покојника.[55]

Посебно значајно питање за разумевање обреда сахрањивања и односа према смрти средњовековног човека јесте како је тело покојника припремано, облачено и полагано у гроб. И овде се, наравно, морамо ослонити превасходно на археолошке налазе, фунерарну уметност и, уз свест о топосима на којима почива, текстове житија, јер других сачуваних извора нема који би непосредно сведочили о личним, приватним жељама појединца. Већ смо рекли, дакле, да тело на одру лежи како је било за живота – монах у ризи, владар у орнату, епископ у свечаној одежди, себар, вероватно, у својој најбољој одећи, можда оној у којој се венчао. У припремама за сахрањивање био је обичај да се тело најпре опере, што, поред народних обичаја,[56] потврђује и архиепископ Данило II који у житију краља Драгутина каже како је приликом прања краљевог тела у оквиру припрема за сахрану установљено да се он опасивао оштрим

[54] О посебности фунерарне целине патријарха Максима, в. *Исша*, „Мемориа патријарха Максима", 111 и даље.

[55] В. Јовановић, Д. Минић, С. Ерцеговић-Павловић, *н. д.*, 28.

[56] Б. Јовановић, *н. д.*, 163–164.

појасом од сламе.[57] Затим би, поново одевено као што је било на самртном одру, ношено и полагано у гроб. Тренутак полагања тела у гроб био је и последњи тренутак личног контакта са телом покојника – „узевши рукама својим тело блажене матере своје", краљ Милутин лично носи тело своје мајке да га положи у гроб[58] – и последња прилика за изливањем суза, али у радовању његовом будућем животу у Христу. У житију патријарха Јефрема, његов биограф, епископ Марко, каже како је са радошћу и сузама часни положен у раку.[59]

Питање посебно значајно за разумевање обреда сахрањивања са становишта приватног живота везано је за одећу у којој је покојник сахрањиван. Иако су и ту важила општа правила, чак и законска, одређена друштвеним положајем и припадајућим протоколом, резултати археолошких истраживања могу донекле да посведоче о личним одлукама везаним за опремање тела на последњем путовању. Иако пропадљивост текстила, насилно уништавање и пљачкање гробница, као и нестручно ископавање, отежавају заокруживање слике о одећи у којој су сахрањивани припадници различитих сталежа у српским земљама средњег века, налази као што је тзв. прстен краљице Теодоре из Бањске, делови капе једног властелина откривени на лобањи у гробу бр. 1 у Белој цркви у Карану, или пак поремећени и оштећени остеолошки налази из гробнице браће Мусића у Новој Павлици,[60] указују да су поједини припадници виших слојева, из владарских и властеоских породица, били сахрањивани у раскошној одећи и са накитом. Сахрањивање у таквој одећи пре је изузетак него правило и може се зато протумачити као израз личне жеље појединца.

Делови најраскошније до сада откривене одеће у којој је извршено сахрањивање на ширем подручју византијског културног круга пронађени су у Станичењу близу Пирота. Овај

[57] Данило, 41. О овом и другим видовима саображавању аскетском идеалу краља Драгутина, в. Д. Поповић, „Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста", *ЗРВИ* XXXVIII (1999/2000), 309–326.

[58] Данило, 70.

[59] Ђ. Трифуновић, „Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка", *Анали Филолошког факултета* 7 (1967), 72.

[60] О овим налазима в. Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 99; Г. Цветковић-Томашевић, *н. д.*, 168–170; А. Јуришић, *Нова Павлица*, 30.

јединствен налаз, датован у прву половину 14. века, који се састоји од делова богате златоткане тканине и фрагмената златом везених трака украшених флоралним мотивима, као и представама двоглавог орла, јелена и змаја, а завршених медаљонима са извезеним царским именом, сведочи о томе како су истакнути властелини били сахрањивани у одећи коју би, као изузетно значајни појединци блиски некој од владајућих кућа, добили на поклон од владара. Иако је у Станичењу у питању властелин који је био близак тада владајућој бугарској царској породици Асеноваца (на медаљонима се чита име Јован Александар „цар Бугаром и Грком"), Теодор Метохит сведочи о томе да је исти обичај даривања раскошном одећом значајних појединаца постојао и на српском двору у доба краља Милутина, те се може претпоставити да су и неки од српских властелина могли, ако би то била њихова лична жеља, бити сахрањени у сличној, свакако богато украшеној и скупој одећи.[61]

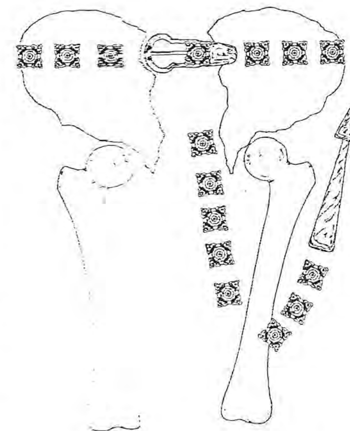
Сјајно сведочанство о томе пружају налази откривени у Липовцу, у баштинској или придворној цркви једне властеоске породице из времена кнеза Лазара. У једном од гробова пронађени су остаци властеоске одеће – ситни трагови иструлеле тканине и сребрне нити на торзу и рукама, као и златоткана трака на ногама и око стопала. У другом гробу у истој цркви регистрован је и сасвим изузетан пример сахрањивања са симболом властеоског достојанства. Уз скелетне остатке, у том гробу пронађени су делови металних апликација од бронзе или лошег сребра са листоликим орнаментом обликованим у готичком маниру који су красили кожни појас. Будући да је са овим симболом властеоског сталежа – који се према одредбама *Душановог законика* наслеђивао, али не и сахрањивао са власником – сахрањен дечак млађи од десет година, пред собом имамо сведочанство не само о погребним обичајима већ, пре свега, о гашењу једне племићке породице у време несигурно.[62]

Законитости стварања култа светих владара који би био развијен око његових нетљених моштију, подразумевале

[61] Р. Љубинковић, „Црква Светог Николе у Станичењу", *Зограф* 15 (1984), 79 (са изворима).

[62] М. Поповић, *н. д.*, 170–172.

су сасвим другачији начин припремања тела за сахрану. У таквим случајевима, за које би се могло рећи да су представљали очекивања, са сигурношћу предвиђена објављивања сахране, пре свега владара, али и црквених великодостојника, подразумевале су и балсамовање тела. Прво тако припремљено тело из светородне династије Немањића било је тело Стефана Првовенчаног, чију је сахрану са свим елементима припреме будућег светитељског прослављања осмислио свети Сава.[63] Потом је и његово, тело првог српског архиепископа, на исти начин било припремљено и тиме уврштено у најпоштованију категорију моштију које су постале жижа државног култа.[64] Балсамовање тела као саставни део обреда сахрањивања био је у српским земљама средњег века сасвим изузетна појава, резервисана за светородну лозу Немањића, па и тада не за све њене чланове, већ за оне чије је будуће светитељство било наговештено већ за живота.



Остаци појаса пронађени у гробу властелина, манастир Липовац, 14. век.

Поред личног накита и украшених делова костима, људи су били сахрањивани и са предметима везаним за хришћански култ, као што су иконица са ликом светог Николе из Славковице[65] или *Јеванђеље*, чије су корице са златном оплатом пронађене у једном од гробова у Липовцу.[66] С друге стране, бројни су примери сахрањивања са новчићима којима је требало да се плати пут на преласку из једног у други свет, а било је и људи који су сахрањивани са предметима, као што су коњски зуб у руци покојника у Дежеви или јеленски рогови откривени у

[63] Д. Поповић, „Светитељско прослављање Симеона Немање, Прилог проучавању култа моштију код Срба", *ЗРВИ* XXXVII (1998), 48.

[64] *Иста*, „Мошти светог Саве", 255.

[65] Д. Мадас, *н. д.*, 121–126.

[66] М. Поповић, *н. д.*, 174.

једном гробу некрополе манастира Градац,[67] који јасно указују на њихово веровање у магијску моћ животињских амулета.

Коначно, народни обичаји и материјални трагови даћа (судова и остатака хране, животињских костију) на гробним местима, као и описи обеда и прослава који су били саставни део обреда сахрањивања и у највишим слојевима друштва,[68] указују на веома важну појаву, која започиње сахраном а наставља свој живот у читавом низу обредних радњи након тог чина, дакле на заједничко постојање живих и мртвих. Ова сасвим посебна тема до сада није у већој мери проучавана кад су у питању земље византијског културног круга, а посебно не са становишта приватног живота, али се и на њихово схватање односа живих и мртвих може применити закључак до кога се дошло у оквиру изучавања ове појаве на Западу, наиме да су људи у средњем веку били онолико интимни са мртвима колико су се сродили са сопственом смрћу.[69]

Након сахране гроб и надгробни споменик постају тачка комуникације са умрлим и оним светом, место на коме се остварује или пак тежи да се спречи контакт са умрлим у свим социјалним групама, од сеоског становништва до властеле и владара. Тако обред сахрањивања и касније подизања надгробног споменика представљају, с једне стране, саставни део и једну од кључних етапа у успостављању и неговању, како култа светих тако и култа предака а, с друге, поступак коначног раздвајања света живих од света мртвих. Стога је у животу патријархалне заједнице средњовековног села гробље, као свето и табуисано место, имало изузетно значајну улогу у животу сваког појединца и заједнице у целини. Ту су обављани неки од ритуала и култних радњи из домена аграрне магије, првенствено они везани за изазивање кише и спречавање суше, као и заветне молитве. Штавише, гробље је имало и апотропаичну функцију у односу на насеље и читав атар села. Гроб, надгробни споменик или цело гробље, често су имали улогу међаша који је обележавао и штитио границе сеоског атара од насилног померања. На гробљу се зборовало и судило, ту су организоване игре и надметања – најпре као део обреда сахрањивања, а затим, када су ове радње изгубиле своје култно значење, као део народне традиције.[70] По свим својствима, стара гробља имала су у животу патријархалних сеоских заједница током читавог средњег века улогу култног места, изванредне важности за обезбеђење просперитета, али и духовне снаге и идентитета сваког човека, баш као што су маузолеји владара, као главне тачке развоја државног култа, представљали сакрални фокус читаве државе и народа.

[67] А. Јуришић, *Градац*, 80.

[68] Такав је, на пример, опис гозбе након сахране краљице Јелене (Данило, 69).

[69] Ф. Аријес, *Есеји о историји смрти на Западу*, 29–35.

[70] J. Ердељан, *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, 148–149 (са широм литературом).

СВЕТ ДУХОВНОГ



ЖИВОТ СА КЊИГОМ

Однос према писмености и писању

Шта се разумевало под писменошћу у средњем веку и који су људи њоме владали? Како је изгледала књига, како је и где настајала? На чему се и чиме се писало? Ко су били средњовековни писари, ти марљиви пословници писане речи, највећим делом анонимни, често веома талентовани и образовани? Ко је читао књиге, како и где? То су нека од питања у вези са овом темом која интересују савременог човека. Покушаћемо да одговоримо на њих.

Епоху коју са становишта данашње периодизације називамо средњим веком управо тако и доживљавамо – као „средње доба“ које је следило за старим веком (највише препознаваним као блиставо доба грчке и римске антике) и као доба које је претходило поновном рађању те исте антике у уметности, философији, науци, цивилизацији уопште, дакле ренесанси. Ако је дух ренесансе подразумевао оно чувено гесло carpe diem*, онда би се дух средњега века, или бар главних, официјелних његових токова могао, као што је то одавно примећено, сажети у такође две речи – memento mori**. Дакле, та „смртна озбиљност“, есхатолошка свест епохе и ауторитет Бога што наткриљује свеколику стварност и светску историју коју *Библија* обухвата у целини, и чији је крај страшни дан Господњи – дан суда, опредeлиће и однос према књизи и писмености уопште. Није ли,

---

* Користи се временом.
** Помишљај на смрт.

уосталом, још свети Августин рекао како је васељена заправо један огроман текст написан Божјом десницом.

Блажени Августин живео је на самом крају античке епохе, или, боље рећи, у освит доба о којем говоримо (4–5. век), а то је време у којем и буквално настаје однос према књизи и писмености до тада непознат античком свету. Тај, како су га поједини истраживачи назвали, *кулш* књиге темељио се у средњем веку на два чиниоца: на дивљењу *Библији* као писмено утврђеној „речи Божјој" у хришћанству и на поштовању алфабета као стецишта неисказаних тајни (које своје корене има у познојудејском, познопаганском и гностичком синкретизму).[1] Био је то однос према писмености потпуно стран грчко-римској антици. Заправо је, на неки начин, историјски био парадоксалан. Код Грка је само усмена реч имала тежину и значај, а писменост се просто подразумевала. Насупрот томе, у средњем веку, у којем сразмерно мали број људи зна да чита и пише, однос према написаној речи биће пун страхопоштовања и патетике. Њега ће хришћанство наследити из култура блискоисточнога цивилизацијског круга (пре свега египатске и старојеврејске) и пренети га кроз цео средњи век. Јер, иако се у то доба писменост различито развијала – на Западу је она пре свега била привилегија црквених кругова, у Византији је она раширенија у различитим слојевима становништва (систем школства),[2] а у српским земљама стање је, чини се, упоредивије са западним, ипак та „психолошка атмосфера око писмености, патос писмености, менталитет марљивог 'писара', писменог преписивача, који се изненада појављује и у најнадахнутијем песнику и у најдубљем мислиоцу",[3] заједничке су црте целог средњовековног простора.

У таквој атмосфери ствара се, пише, умножава и чита средњовековна књига. У атмосфери у којој се не прави битна разлика између писца и писара, у којој ауторство у данашњем смислу речи не постоји и у којој све наткриљује „надтекстуални" карактер *Светога писма* и врховни ауторитет Логоса.

---

[1] С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982, 223.

[2] А. П. Каждан, *Книга и писатель в Византии*, Москва 1973, 43–49, Г. Г. Литаврин, *Как жили византийцы*, Москва 1974, 143–154.

[3] С. С. Аверинцев, *н. д.*, 231.

Настајање средњовековне књиге

Материјал за писање и писаћи прибор

Облик књиге у средњем веку превасходно је био кодекс, који је сменио најчешћи ранији облик – свитак (ротулус). Од материјала на којима се најдуже писало у историји писмености (папирус, пергамент, хартија), средњи век на просторима Балкана обележила су два: пергамент и хартија. На пергаменту се писало све негде до средине 14. столећа, а хартија улази у употребу већ од друге половине 13. века и набављана је углавном из италијанских крајева.

Пергамент (пергамен, пергамена) легенда везује за малоазијски град Пергам у којем је, опет по легенди, настао као одговор на санкције, на забрану извоза папируса из Александрије, где је, као што знамо, постојала конкурентска велика библиотека и велика производња папируса. Због својих добрих особина и компаративних предности у односу на папирус, он је врло брзо преовладао. Јер, на пергаменту се могло писати са обе стране, од њега су се лако образовали листови и формирао кодекс. Пергамент је, у ствари, обрађена животињска кожа: овчија, телећа, козја, зечја, срнећа, свињска и, веома ретко, магарећа. Телећи пергамент, који се добијао од коже са стомака животиње, био је нарочито цењен. Од коже јагњета старог само неколико дана добијао се изузетно фин пергамент, а највише се ценио и био је јако скуп онај од коже мртворођених или јагањаца уморених пре рођења („девичанска кожа"). Код Грка се за писање употребљавала и змијска кожа, као и кожа од антилопе. Процес обраде пергамента био је доста сложен и састојао се од неколико фаза: механичко и хемијско чишћење, прање, сушење, додатна обрада, глачање. Кожа се каткада премазивала и медом, јајима, ланеним семеном, белилом, туткалом, брашном.[4] У списима се понекад срећу описи припреме пергамента који илуструју духовно подвижништво монаха – пергамент треба да буде очишћен и опран освећеном водом, а будући писар у одређе-

---

[4] А. Джурова, *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните*, София 1997, 46.



Представе ножева, хараксала и мастионица.

ном тренутку испије ту воду и тако се повеже са књигом, тј, она и физички улази у њега, што нам непосредно напомиње старозаветну сцену из *Књиге пророка Језекиља* у којој је пророку наређено да прогута свитак и тако се кроз физички додир причести њеним смислом.[5] Тако је и сама обрада пергамента симболизовала преображај паганина (нечиста, крвава животињска кожа) који као новопокрштени верник (бео и безгрешан пергамент) постаје спреман да прими божанска слова и речи.[6]

Приређен и премерен пергамент (код кога се разликује светла и тамна страна) сада се могао сећи у листове. Обично су се четири листа пресавијала на пола и тако добијала свешчица од осам листова, односно шеснаест страница. То је тетрада, која се још назива и кватернион. Нису то морале увек бити

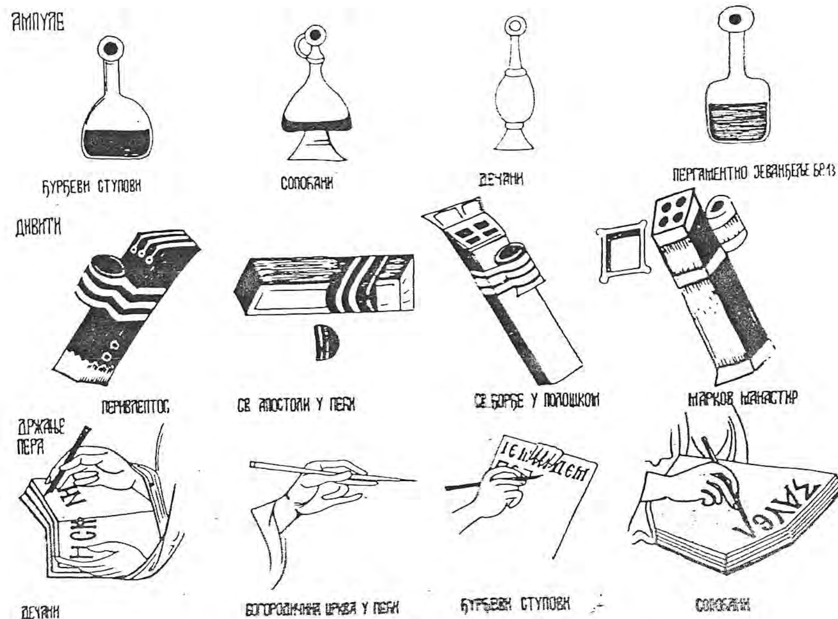
[5] А. А. Аверинцев, *н. д.*, 210.
[6] Уп. К. Иванова, *В началото без книгата*, Ариадна, София 2002, 39.

свешчице од осам листова, било их је и од шест (тринион) или четири (бинион). Пергамент је могао имати природне рупе које су се просто заобилазиле при писању. То су најчешће биле рупе од животињских ногу.

Сада ступа на сцену прибор за припрему писања и сâм писаћи прибор.[7] Листови пергамента су се најпре морали ишпартати, тј. морале су се извући линије за маргине и редове. У ту сврху су коришћени шестар, лењир, хараксало, шилце. Шестаром је одређивано једнако растојање између редова, лењиром су повезиване тачке одређене шестаром, а онда су за све листове повлачене линије тупим сечивом, хараксалом (чије је сечиво могло бити кришкастог облика или у облику точкића). У средњем веку се код Срба, изгледа, писало највише трском (calamus, καλαμος), птичје перо је вероватно каснијег датума (нема га представљеног у ликовној уметности). Каламус је заправо била сушена и препарирана трска укосо засечена при врху посебним писарским ножем. Писарске грешке су исправљане или сунђером или ножем. Средњовековни Срби су у свему овоме следили старију традицију, византијску и ранохришћанску, коју је лепо забележио у једном свом епиграму Павле Силенцијариј, рановизантијски песник из 6. века:

„Овај оловни котурић што уме просецати стазе,
Правилно их повлачећи уздуж по линији правој,
Шиљату оштрицу за чишћење трске, такође и лењир.
За низање редова што укосо не иду по њему,
Храпави камен за шиљење раздвојеног врха пера,
Ако би се његов шиљак излизао од дуга писања,
Такође из морских дубина Тритона-Скитнице узглавље –
Спужву, којом је могуће излечити грешке пера,
Сандуче са мастионицом у њему, које у многим преградицама
Сачувати може сав прибор вештог писара,
На дар Хермесу принео је Калимен, руци својој оронулој
Давши у старости да одахне од многолетних мука.“[8]

[7] О овоме детаљно, И. М. Ђорђевић, „Представе прибора за писање и опрему књиге у српском средњовековном сликарству“, *Зборник Владимира Мошина*, Београд 1977, 87–112. У нашем огледу користимо резултате из овога чланка.
[8] Ф. А. Петровский, *Византийские эпиграмы*. *Византийская литература*, Москва 1974, 172; прев. Ђорђа Трифуновића, нав. према: И. М. Ђорђевић, н. д., 91.



Представе ампула, дивита и држаља пера.

О томе како је изгледао прибор и амбијент сведоче и многе представе на фрескама и нарочито минијатурама јеванђелиста (јер су они увек представљени како пишу).

Средњовековни писари користили су неколико врста мастила: црно или мрко за писање основног текста, црвено (киновар и варзило) или плаво (лазур) за заглавља (наслове) и иницијале, а такође и зелено (чивит), окер (орха) и злато. Мастило се чувало у стакленим боцама – ампулама, из којих је писар сипао у мастионицу одређену количину која му је била потребна за писање (јер би оно брзо изветрило). Поред оваквог, стандардног прибора, као што су ампуле, мастионице и слично, постојао је, како бисмо данас рекли, и „портабл" прибор. То је дивит. Он је спадао у дијачки прибор и састојао се из два дела: тоболца, у коме су држана пера, и мање посуде за мастило, која се причвршћивала на тоболац помоћу кожних трака тако да отвор мастионице буде на истој страни као и отвор тоболца. Дивит се при раду држао под левим пазухом, да би се лакше умакало у мастионицу.

Иако се вештина прављења мастила најчешће преносила усменим путем, ипак се доста рано јављају и збирке записаних рецепата за прављење мастила. Прве српске записе рецепата можемо пратити од 15. века, и оне обично носе грчки назив *типик* (правило).[9] Ево два краћа рецепта, за црвено (варзило) и за црно мастило:

(1) „Варзило настружи и стави у шкољку, налиј преко њега јајетово беланце и мало стипсе и смоквиног млека 4 капи и мало сирћета. Помешај и пиши."[10]

(2) „Овако мери: шишарке 4 драма и воду 3 драма и чисто вино 3 драма. И изломи шишарке крупно и налиј да стоји 15 дана. Тада процеди кроз крпу и узми сок и наспи калкана 1 драм и комида 2 драма, па када се растопи, пиши."[11]

А мало даље стоји и упозорење:

„Пази добро и знај: Када купујеш шишарке, гледај да нису беле, већ да су модре као поцрнеле, и клони се глатких, јер су те остругане и подмећу их Турци из злобе."[12] Када се пак пише топљеним златом, онда се саветује: „Пиши најпре орхом или киноваром, затим златом. И када се осуши, добро притисни зубом вучјим или од мечке."[13]

Писари и писање

Писари су исписивали свешчице, означавали их бројевима (тј. словима која су имала бројну вредност), и то тако што су први и последњи лист свешчице означавали истим бројем, додавали следећу тетраду и тако редом. Овде вреди напоменути да су средњовековне рукописне књиге имале само ознаку свешчица, а не и листова или страница — оне нису имале пагинацију. Када би се завршило исписивање целе књиге, она би се шила, обрезивала и повезивала, коричила обично у дрве-

[9] Ђ. Трифуновић, „Стари српски рецепти за мастило и топљено злато", *Књижевни гласник*, год. I, бр. 2, 26–27; бр.3, 30–31. (Београд) 2001.

[10] *Исто*, 30.

[11] *Исто*, 31.

[12] *Исто*.

[13] *Исто*, 26.

не корице, пресвучене кожом, често веома украшеном. Тако се добијао кодекс. Поступак писања, повезивања и коричења сличан је и са кодексима писаним на хартији, а ту углавном важи и све оно што је речено о писаћем прибору и мастилу. Оно што је представљало посебно преимућство хартије и обезбеђивало јој будућност била је њена далеко нижа цена у односу на пергамент, који је био веома скуп. За једну обимну књигу великог формата, од неколике стотине листова, било је потребно прерадити и до 400 овчијих кожа!

Како су радили средњовековни преписивачи? Писало се најчешће на коленима, не за столом, а на високом сталку обично је стајала књига из које се преписивало (није се диктирало), и коју су писари називали извод или предложак. О томе да се још од ранијих времена писало на коленима сведоче и стихови из једне античке пародије, *Батрахомиомахије* (*Бој жаба и мишева*):

> „Ставивши почетак на прву страницу, хор са Хеликона
> Молим да сиђе у моје срце ради песме – њу пак,
> Уписујући сада у таблице за писање, *на колена полажем*."[14] (подв. И. Ш.)

А о томе посредно сведочи и запис једног српског писара из 16. века:

> „Анатема ђавола који ми обали свећу и прожеже ногавицу."[15]

Писало се на разним местима, већ зависно од тога шта се и за кога радило. Могле су постојати писарске радионице. Писало се на дворовима, у дворским канцеларијама где су израђиване повеље, исправе и разна друга документа. Писало се при црквама и, особито, у манастирима. Могло се радити и у посебним просторијама, нарочито у великим писарским средиштима. Али се писало и на отвореном простору, на трему, под стрехом, за дана. Радило се и у келијама, али и испосницама, пећинама, где је преписивање књига био својеврсни монашки подвиг. Свако од тих места морало је бити добро снабдевено књигама које су коришћене као предложак, а често и са више њих да би се одабрао најбољи и највернији текст. Постоји низ записа који говоре о томе како се тражио добар извод са кога се преписивало и како га и није увек тако лако било наћи. Средњовековни преписивачи су често били и редактори и критичари текста. Не једном је индивидуални избор одређивао даљу судбину неког дела и верзију која је на крају дошла до нас. До писања (и ауторског и преписивачког) увек долази по нечијем налогу, благослову, наруџби, никада по сопственој жељи и „произвољенију", бар не формално.

А ко су били средњовековни писари? Какво им је било порекло, образовање, друштвени положај? На та питања немамо поуздан одговор, али се, бар према изворима, ипак могу извести неки закључци.

О њиховом школовању не знамо готово ништа. О њиховом сазревању и развоју такође. Ми данас можемо да сагледамо само готов производ, пред нама је скоро увек потпуно оформљен писар, често веома образован, граматички и уопште филолошки врло поткован. Отуда међу њима често и назив *граматик*. Српски писари су у великој већини били на истом ступњу образовања као и византијски. Највише их је, наравно, анонимних, али, судећи по именима која су неки од њих оставили, изгледа да је међу њима у подједнакој мери било и монаха и световних лица. Петрич, Бајчо, Добре, Радослав, Грубац, Владислав, само су нека од имена која налазимо у записима. Особито је било много лаика међу писарима повеља и у дворским канцеларијама. Они су углавном радили за новац (или неку накнаду), мада је и међу монасима било оних који су преписивањем књига остваривали приходе за свој манастир. Понекад налазимо и прецизно наведене цене преписивања једне књиге, али оне нису увек лако упоредиве да бисмо имали најјаснију представу о вредности тог подухвата. Извесно је да је то у суштини био добро плаћен посао. Често су и по двојица преписивача радила на једној књизи, а неретко и више њих, четири, пет, шест. Разлози за то били су разни, а каткад веома банални.

О томе како су радили и какве су их недоумице и невоље мучиле при преписивању оставили су нам писари бројне записе који говоре о њиховом труду. Ти записи су веома различити – има их биографских, има историографских, има рефлексија, размишљања о смислу и пролазности живота. Они су

[14] Нав. према А. А. Аверинцев, *н. д.*, 205.
[15] Ђ. Трифуновић, *Из тмине појање*, Београд 1962,143.

различити, уосталом, као што су различити и људи који су их записивали. Било је међу њима, као што је речено, и монаха и световних лица, дијака, граматика, и попова и ђакона, образованих и мање образованих, и приучених и мајстора у своме послу – калиграфа и оних аљкавијих, као и у животу, уосталом. Али, сви су они радили марљиво, месецима, не би ли завршили богоугодно дело и створили књигу, често веома раскошну, увек јединствену, непоновљиву, увек уникат.

Ево неких записа писара који говоре о њиховом раду:

„Овде пиле прхну,
да ми потре,
орао га изео“ (63)[16]

„Писах у сумрак.
О што ми се зло писа овај лист
Прости света Недељице“ (89)

„Ово писах ја поп Иван.
Наште јесте сит и напојен“ (105)

„Пиши, Никифоре, премудрост.
Уздрема ми се јадном“ (107)

„О зла хартијо,
Мрка ли си ми кад пишем“ (121)

„Тако ме болеше глава када писах овај тетрад,
и зуб боли,
зуб мала кост, велика болест“ (145)

„...И уписах ову књигу под црквеном стрехом седећи.
И како је почех писати, док не сврших, не подигох се никуда, ни на ногу своју стадох, осим што полежах трудно, те опет седех и писах.
Од дела болан бејах.
Авај, о јада.“ (153)

„Овде пробах перце и уписах словце,
и дође мушица и попи ми,
и ожалостих се ја много и потегох се перцем и
одбио крилце,

[16] Примери су узети из књиге Ђ. Трифуновића, *Из шмине појање* (број у загради означава страницу у књизи).

и рече мушица:
Јао, јао, што је мени љуто жао.“ (171)

Има међу записима и рефлексија:
„Плови, пловче,
пиши грешни попе Петре.“ (61)

„Као што се заточеници радују
да виде домовину своју,
по мору пловци да виде пристаниште,
тако и писац да види књизи крај“ (95)

„...Ручице пишите,
очице, гледајте,
докле не умрете
и прахом се покријете.“ (149)

Поједини записи, као на пример: „Ово при свећи писах...“ (111), „У тмини и мраку ово писах...“ (157), сведоче да се писало и ноћу и да је то код монаха представљало извесно „ослобађање од лености сна“ и изнуривање чула, као својеврстан вид аскезе.

Писмо и језик

Најстарији сачувани српски писани споменици на пергаменту потичу из 12. века и писани су ћирилицом. Али, ти рукописи с краја 12. века припадају једној традицији ћирилске писмености која очигледно већ има веома дуг развој. У то време Срби имају иза себе најмање два века писмености на словенском језику. Њену основу чини старословенска књижевност 10. и 11. века и специфична литерарна традиција Дукље. Развијена књижна делатност Зете и Хума, чији је врхунац *Мирослављево јеванђеље* (крај 12. века), и Рашке, која се огледа у *Вукановом јеванђељу* (око 1197–1199), чине непосредан контекст сазревања националног језичког израза — (1) српске редакције старословенског језика (српскословенски језик) и (2) ћирилског писма. Континуитет са најстаријим временима словенске писмености одржавао се, сем тога, и кроз глагољско наслеђе, чији је најважнији представник било *Маријино јеванђеље* из 11. века, споменик који ће дуго живети у српској традицији и њеној богослужбеној пракси.

Књишко писмо (устав) у рукописима из босанских и хумских крајева показује и утицаје приморскога латинитета, али је у 13. веку, нарочито на просторима Рашке, преовладао облик уставног писма формиран можда и под утицајем руских предложака, највероватније на Светој Гори. Упоредо са овим развија се у српској писмености и тзв. канцеларијски брзопис (13–14. век) који, продирући у књишко писмо, устав све више преображава у полуустав. Српско и бугарско калиграфско писмо 14. века утицали су, изгледа, и на еволуцију руског полуустава 15. и 16. столећа.[17]

У средњовековним књигама текст је писан у континуитету, тј. речи нису раставлене (scriptura continua). Нема великих слова (ни на почетку реченице ни кад су властита имена у питању), осим појединих иницијала, тј. истакнутих слова обично исписаних киноваром (црвеном бојом) која означавају неку нову целину, нови пасус.

Шта се и где писало – средњовековни скрипторији

Какве су књиге преписиване у средњем веку? Каква им је била судбина и где су се све налазиле?

По ономе што је сачувано, могли бисмо закључити да су се у средњем веку највише писале богослужбене књиге и оне са теолошком садржином. Свака је црква, а о манастирима да и не говоримо, морала имати известан број одређених књига које су биле неопходне за богослужење. Манастирским типицима (нпр. Хиландарским и Карејским) то је било прописано. У најнеопходнијем смислу ту су се морали наћи бар јеванђеље, апостол, псалтир, служабник, требник, часослов, бар скраћени октоих, посни и цветни триод, паримејник, празнични минеј, а вероватно и свих дванаест служабних минеја (за сваки месец по један), пролози, житија светих итд. Манастири, а нарочито већи, имали су, осим богослужбених комплета, и богословску литературу, као што је *Лествица*, зборници слова светих отаца, патерик и разне друге књиге. Богате рукописне збирке појединих српских манастира, оне које су сачуване, о томе речито сведоче. Међу њима су најпознатије и највредније библиотеке Дечана, Пећке патријаршије, Цетињског манастира, манастира Никољца код Бијелог Поља, Тројице Пљеваљске и, наравно, Хиландара, који представља највећу природну збирку српских рукописа уопште. Сви су ови манастири били и велика преписивачка средишта, у њима се одвијала изузетна писарска активност, одабир књига, редактура, критика текста. И све су то мање-више познате чињенице.

Оно што је широј јавности мање познато везано је за један од најстаријих хришћанских манастира. Реч је о грчком манастиру Свете Катарине на Синају. Подигао га је цар Јустинијан у 6. веку и он је, после арабљанских освајања остао усамљена оаза у арапском свету и предстража византијског хришћанства. Већ се од 19. столећа, од путовања Порфирија Успенског, у науци знало за постојање словенских, па и српских књига на Синају.[18] Али, када је 1975. године у манастиру Свете Катарине, у крипти цркве Светог Ђорђа, случајно приликом грађевинских радова пронађена хрпа старих рукописа писаних на различитим језицима, било је то једно од оних открића за која смо склони да верујемо како припадају минулим временима. Светлост дана угледао је део богатог рукописног наслеђа светске прошлости. Међу књигама на грчком, арапском, грузинском и јерменском језику било је и четрдесетак словенских, од којих су 24 биле српске, и то углавном из 13. и 14. века.[19] Како су се и зашто ови рукописи „загубили“ не зна се, али се претпоставља да се то десило пре средине 19. века, јер их чак ни Порфирије у свом попису не помиње.

Откуд српске књиге на Синају?

Као што готово целокупна српска забележена културна историја почиње са светим Савом, тако и историја српскога присуства на Синају започиње Савиним путовањима у Свету

[17] В. о томе Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, Београд 1980, 43, са литературом.

[18] Порфирій (Успенскій), *Первое путешествіе въ Синайскій монастырь въ 1845. году*, Санктпетербургъ 1856; *Второе путешествіе архим. Порфирія Успанскаго въ Синайскій монастирь въ 1850. г.* Изв. Имп. Археол. Общ. древностей 1865.

[19] I. C. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai*, St Catherine's Monastery, Mount Sinai — No 3, Hellenic Association for Slavic Studies, Thessaloniki 1988.

земљу у првој половини 13. века. Велики светски путник онога времена, Сава је већ за време свог првог боравка у Палестини (1229–1230) подигао неколико цркава за српске монахе, као и конаке и прихватилишта за путнике. На свом другом путовању (1234–1235) он је боравио и у манастиру Свете Катарине и тако утро пут вековној повезаности Српске земље с тим значајним православним средиштем. Духовне везе Срба с овим крајевима посебно долазе до изражаја у 14. веку, када краљ Милутин подиже манастир Светих арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму, а први српски патријарх Јоаникије (1346–1354) у Палестини зида две цркве – једну на брду Кармел посвећену пророку Илији, а другу на брду Табор, у Галилеји, посвећену светом Николи.

Словенских монаха било је на Синају и раније (најстарији тамошњи словенски рукописи потичу из 11. века), али се, пре свега захваљујући ктиторским активностима српских владара и великодостојника, број српских калуђера у овим областима знатно повећао нарочито у 13. и 14. столећу. Словенски монаси разних националности живели су, иначе, заједно на Синају, а литургијске књиге су им несумњиво морале бити заједничке, те су могле бити и доношене из матичних земаља. Али, ми поуздано знамо да су, за разлику од бугарских или руских, српске књиге у великој мери писане у самом манастиру, јер је у 14. веку тамо постојао српски скрипторијум и у њему веома жива преписивачка делатност. О томе сведоче бројни записи што су их за собом у књигама оставили сами преписивачи. Тако су нам, да наведемо само један пример, двојица писара који су заједно радили оставили своја имена (Јаков и Јаникије) и годину у којој су писали (1374). Из њиховог записа сазнајемо да су они ту, на Синају, имали пред собом бугарску књигу донесену са Свете Горе, да су је преводили на српски језик и да је читав тај, по њима нимало лак посао, рађен за српски манастир Светих арханђела у Јерусалиму.[20] На Синају су писане углавном богослужбене књиге – псалтири, октоиси, јеванђелистари, минеји, триоди, дакле, све оно што је било потребно за обављање службе Божије и за потпуни живот једне монашке заједнице.

---

[20] *Стари српски записи и натписи*. 1902, бр. 144.

Читање у средњем веку

Из досад изнесеног сасвим је јасно да су књиге у „употреби" биле највише у религијском животу средњовековног друштва, или их је бар највише сачувано из те области. Из њих се у цркви пре свега појало на богослужењу, а из појединих се и читало. Друго важно место била је манастирска трпезарија, у којој се за време обеда гласно читало житије светитеља на дан његовог помена. Читали су и монаси у својим келијама. То знамо јер је сачувана веома богата теолошка литература која сасвим сигурно није коришћена на богослужењу или у трпезарији. Али се читало и у световној средини, међу лаицима. Ево како Кекавмен, византијски писац из 11. века, саветује владаре и војсковође: „Кад ти се деси да си слободан и да ниси заузет војним стварима, читај књиге историјске и црквене. Не говори: Каква је корист војника од догмата и црквених књига?! Велика је корист од њих. И ако будеш пажљив, тада тамо нећеш пожњети само догмате и души корисне приче, већ и поучења, моралне поуке и војне савете..."[21]

По сачуваним преписима види се да су се у то доба читале средњовековне прераде античких романа попут *Романа о Троји*, романа о Александру Великом (*Александрида*), затим средњовековни роман о Тристану и Изолди, код Срба познат као *Тришћан и Ижоћа*. Читали су се апокрифи који су били веома популарни зато што су на један слободнији и опуштенији начин говорили о познатим старозаветним и новозаветним темама и ликовима. Било је ту и хроника, хронографа, летописа, родослова – све оно што бисмо данас могли назвати историографском литературом, затим путописа и посланица, посебних зборника са житијима светих жена. А честе су биле и књиге у којима се од свега тога помало могло наћи – зборници нарочито компоновани за поједине наручиоце који су одређивали, зависно од жеља и укуса, њихову садржину. Такав је био, рецимо, *Бдински зборник*, настао у Видину 1359/1360. године по жељи Ане, жене бугарског цара Јована Страцимира(око

---

[21] *Памяшники визаншийской лишерашуры IX–XIV веков*, Москва 1969, 159 (нав. према Ђ. Трифуновић, *Сшара срйска књижевносш. Основе*, „Филип Вишњић", Београд 1995, 29).

1360–1366). Ана, иначе из Влашке родом, ћерка Александра Бесараба, кнеза влашкога (1352–1364), била је сестра жене српског цара Уроша (1355–1371). *Бдински зборник* писан је српскословенским језиком и садржи шеснаест житија светих жена и, на крају, опис светих места у Јерусалиму.[22] И један други зборник, настао 1442. године, Горички, тако назван по острву Горици у Скадарском језеру где је писан у манастиру Свете Богородице, задужбини Јелене Балшић, има необичну садржину. Писао га је Никон Јерусалимац, Јеленин духовник и монах у њеном манастиру. Садржи преписку Јелене и Никона, тј. његове одговоре на њена питања о монашкој и уопште теолошкој проблематици, затим повест о њеним прецима, Немањићима, па монашка правила скитскога типа, размишљања о козмографским темама и повест о јерусалимским црквама и пустињским местима. Уопште, књига је занимљив пример односа једне владарке и њеног духовника.[23] Године 1469. писар Владислав Граматик преписао је за Димитрија Кантакузина кодекс од 1540 страна, који садржи беседе Јована Златоуста и других светих отаца, збирку догматско-полемичких списа, житија светих, међу којима, рецимо, и *Житије Константина–Ћирила* итд. Све су ове књиге биле намењене за индивидуалну употребу, за лично читање, пре свега.

Какве су биле библиотеке у средњем веку о томе, нажалост, немамо непосредих сазнања. О смештају књига можемо, такође, само посредно нагађати. Кад су владарске библиотеке у питању, због велике покретљивости владара и премештања дворова, упутно је претпоставити да су књиге најчешће биле похрањене у скрињама и, уопште, смештене тако да су се могле лако и брзо преносити. У манастирима је ситуација могла бити и другачија. Тамо где су постојали добро организовани скрипторији и смештај је био одговарајући, мада се,

[22] *Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408, A.D. 1360.* Facsimil Edition, with a presentation by Ivan Dujčev, Variorum Reprints, London 1972; *Bdinski Zbornik.* Critical Edition. Edited and annotated by J. L. Scharpe and F. Vyncke. With an introduction by E. Voordecers, Bruges 1973.

[23] Д. Богдановић, *Горички зборник. Историја Црне Горе* 2/2, Титоград 1970, 372–380; Ђ. Трифуновић, „Две посланице Јелене Балшић и Никонова 'Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима'", *Књижевна историја*, 18, V, 1972, 289–327.

нарочито у већим манастирима, књиге нису налазиле на једном месту. „Централна" библиотека је појава каснијих времена. Колико је у манастиру било мањих цркава и параклиса толико је било и места на којима су се књиге налазиле. Добар пример за то је Хиландар, за који знамо да је тек у 19. веку добио „књигохранилницу", библиотеку у данашњем смислу речи. Књиге су преписиване и у манастирским пирговима, а у њима су стварали и средњовековни књижевници, па је то могло бити и место у манастиру где су и чуване. Сетимо се само Доментијана који у пиргу Преображења Спасова („в стлпу Преображенија Спасова"), повише Хиландара, 1264. пише *Житије светога Симеона*, а на истом месту годину дана раније по његовом налогу Теодор Граматик преписује *Шестоднев* Јована Егзарха. „Књижни стлп" помиње се и у једној Душановој повељи из 1355. године.

По белешкама на појединим књигама о њиховој припадности одређеним лицима (поклону, куповини, наруџби и сл.) ван сваке сумње је чињеница да су постојале и приватне библиотеке. Књиге су поседовали свештеници, државни чиновници, властела и, наравно, владари. Мада је, дакле, сасвим извесно да су световна лица (нарочито властела и владари) имала своје личне библиотеке, поузданија сазнања о томе имамо тек из каснијих времена. У том смислу је позната активност деспота Стефана Лазаревића на окупљању добрих преписивача (махом са Свете Горе) који су за њега преписали велики број кодекса и за кога знамо да је поседовао богату библиотеку.[24] Сачувано је, наиме, више од двадесет рукописних књига са својеврсним екслибрисом: „Сија књига благочастиваго господина деспота Стефана". Неки од ових записа настали су сасвим сигурно тек после његове смрти, као да је просто бележена чињеница о томе да је књига припадала почившем владару. Дела

[24] О овоме више у студији Ђорђа Трифуновића: *Живот, доба и књижевни рад Стефана Лазаревића*, у : Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђорђе Трифуновић, Београд 1979, 77–98; в. такође и N. Gagova, *A study of Groups of Manuscripts Chosen by Socio-cultural Criteria (Manuscripts Belonging to Rulers Libraries from the 14th and 15th Centuries)*, Medieval Slavic Manuscripts and SGML. Problems and Perspectives, „Professor Marin Drinov" Academic Publishing House, Sofia 2000, 131–169.

из деспотове библиотеке сачувана су на међусобно веома удаљеним местима – од Дечана и Свете Горе па до Румуније и сведоче о чудесној судбини књига на овим просторима. За Стефана Лазаревића књиге су преписивали Григорије Хиландарац, Радич (1408), јеромонах Јован (1412), затим писар који се потписао „Доситеј јеже и Мојси" (1418), Герасим, звани Бугарин, Гаврило Хиландарац, Инок из Далше итд. Мада су за њега преписиване и богослужбене књиге (триод, минеј, јеванђеље), ипак су деспота, као песника и читаоца, највише привлачиле старозаветне теме. Поједине старозаветне књиге су посебно преписиване, а неке и посебно превођене за њега. Осим тога, ту је и историографска литература – Стефан је радо читао и византијског писца Јована Зонару, а у његовој библиотеци ће се наћи и *Лествица* Јована Лествичника.

И Стефанов наследник, деспот Ђурђе Бранковић, имао је знатну библиотеку, а за њега је поново преведена и редигована *Лествица*. То је тзв. *Браничевска Лествица* коју су на Ђурђев позив и под надзором митрополита Браничевског, кир Саватија, превели светогорски монаси, а преписао је Давид 1434. године. И потомци Ђурђа Бранковића, сремски Бранковићи, имали су приватну библиотеку, а неке њихове књиге потписиване су на сличан начин као и оне које су припадале Стефану Лазаревићу: „Сија књига деспотице Ангелине монахиње", „Сија књига архиепископа Максима, бившаго деспота"...

Три писара

Средњовековни писари, ти прави „непосредни произвођачи" књига, највећим делом су анонимни. То, наравно, нимало не треба да чуди ако се има на уму да нам ни многи средњовековни писци нису оставили своја имена. Такав је био став према стварању и схватању ауторства у средњем веку и, уопште, однос према оригиналности. Па ипак, било их је који су своја имена, из разноразних разлога, забележили на листовима старих рукописа, као и преписивача који су исписали читаве странице личних исповести, а да се нису потписали. Низ оних чија су нам имена позната започиње Григорије дијак, један од писара *Мирослављевог јеванђеља*. Кроз цео 13, 14. и добар

део 15. века, све до пропасти српске државе, смењују се потписана и непотписана дела, знани и незнани преписивачи. Примери које ћемо навести откриће нам личне судбине неких писара и историјске прилике у којима су живели и радили. Један од њих био је лаик у монашкој средини, други монах који се нашао у световном окружењу, а трећи световно лице, прави професионалац у своме послу, који се, уз то, бавио и изворним стварањем.

Почетком шездесетих година 13. века угледни светогорски јеромонах, духовник хиландарске лавре и писац, Доментијан тражио је доброг писара који би му преписао *Шестоднев* Јована Егзарха, бугарског аутора с краја 9. и почетка 10. века. И нашао га је у **Теодору Граматику** који је већ годину дана боравио на Светој Гори. О томе шта се затим дешавало оставио нам је сведочанство сâм Теодор у два записа на књизи коју је преписивао. Теодор је, на несрећу, био голобрад, ћосав, а баш у то време беше прогон спана (ћосавих) и прот и Светогорци изгнаше многе са Свете Горе. Међу њима бејаше и наш писар, који се склонио у Солун и у њему провео пола године. Али, Доментијан не заборавља на њега и поново га доводи на Атос, где Теодор коначно почиње да ради. И када је исписао пола књиге, „завидљивац ђаво стави на срце некоме противнику" његовом и опет поче хајка против њега. Овога пута Доментијан га није хтео оставити самог, већ је са њим отишао пред прота. Ево како Теодор Граматик (Спан) завршава свој запис:

> „И када приспе празник Успења свете Богородице, отац мој (Доментијан) узевши ме оде на сабор светих отаца. И нађосмо прота веома гневног и љуто наоштреног оним врагом мојим. Када, пак, упита прот оца мојега о мени, много растужи оца мојега због мене. И Господ Бог бејаше са оцем мојим и не даде да га прот до краја озлоби. Ја, пак, стојећи и посматрајући тужно лице оца мојега, великом жалошћу уздрхтах, да ми се чинило, оци и браћо, верујте ми, као да сам на другом доласку (Христовом) и ишчекивах којом ћу казном осуђен бити. Али, милосрђем Божијим и молитвама оца мога сачува ме Бог од свих казни које ми прот изрече. Коначно ми суђено би да опет изгнан будем са Свете Горе. И ту ме не остави отац мој, него ме преда у метохију хиландарску и Господом вођен и молитвама оца

мога упућиван окончах и другу половину. И отац мој не лиши ме својега благослова и мој труд сав испуни. А оца мојега Бог да не лиши своје милости овде и у бесконачне векове, амин, амин, амин."[25]

Године 1263. завршио је Теодор Граматик преписивање *Шестоднева*.

Крајем 14, па све до тридесетих-четрдесетих година 15. века радио је на Светој Гори и дијелом Деспотовине писар понајвише познат као **Инок из Далше**, мада је недавно пронађено његово име на једном рукописном свитку из Хиландара. Изгледа да се и он звао Теодор.[26] У запису на *Радослављевом јеванђељу* (1428–1429)[27] Инок је оставио потресан дужи аутобиографски запис. Судбина овог писара, који је на позив деспота Стефана Лазаревића дошао у српске крајеве, а затим се, после низа невоља у тешким временима после Стефанове смрти, вероватно вратио у Хиландар, веома је карактеристична како за цело то раздобље тако и за појединачне судбине многих људи на просторима ресавске и смедеревске Србије.

Инок је својим казивањем обухватио сав свој дотадашњи, наравно, монашки живот. Он је био млад монах на Светој Гори, али, изгледа, већ познат преписивач, кога деспот Стефан Лазаревић позива да дође у српске крајеве. Знајући да ће тешко добити одобрење за то, а монашки скроман, он прећуткује позив и оглушује се о њега. Али, деспот не одустаје и тек после његовог поновног инсистирања и, уз невољно одобрење старијих монаха, Инок креће на пут. Одлазак из манастирске сигурности у неизвесност и искушења младићу је тешко пао: „једва се од ових позно отргох, сузама многим влажећи лице. И због разлучења ридајући, на пут кренусмо, назад посматрајући докле је год било могућно гледати".[28] Стефан Лазаревић га је топло дочекао – „духом се порадовао и са благодарењем тако нас заволео, као да сам из његове палате изашао, са њим живео и у његовој вољи ходио". Инок је вредно радио, исписао *Јеванђеље* и понадао се повратку на Атос. Али, од тога није било ништа. „Сладосним говорењем", „утешним и некако добрим речима" убедио је деспот писара да остане и прихвати се преписивања још неких књига. Владар је монаху обећао да ће му подићи манастир на месту које сâм одабере и где ће у својој обитељи у миру моћи да се посвети послу. У јесен 1425, после Стефановог ратовања са Муратом II, кренуо је Инок да тражи где ће да сагради свој манастир и за то време боравио близу Голупца на Дунаву. И нашао је место „људима проходно, а раније ненасељено и неоткривено", „у подножју горе зване Висока, и речју и стварно, на реци званој Далша, на извору". Ту се сабрала обитељ од тридесет пет душа и крај је убрзо постао поштован и свима знан, а храм посвећен Рођењу Богородице.



Писар, Јован Богослов са Премудрошћу, Радослављево јеванђеље, прва половина 15. века.

Спокој монашког подвига прекинула је вест о деспотовој смрти: „О пречудесне беде! О, тајне чудне! Срп смртни по-

[25] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 20–21. Овај рукопис је доспео у Синодалну библиотеку у Москви (бр. 345), сада део Државног историјског музеја у Москви.

[26] Љ. Васиљев, *Ко је Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века*, у: *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, САНУ, Научни скупови, књ. XCV, Одељење историјских наука, књ. 27, Београд 2000, 399–402

[27] *Радослављево јеванђеље*. Фототипско издање, Руска национална библиотека, Народна библиотека Србије, Народна банка Југославије – Завод за израду новчаница и кованог новца, Београд 2001. Кодекс је из светогорског манастира Светог Павла однео епископ Порфирије (1845) и дванаест сачуваних листова налазе се данас у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (F. I. N 591).

[28] Наводе из записа Инока из Далше доносимо у преводу Ђорђа Трифуновића: „Деспот Стефан Лазаревић", *Књижевни радови*, 184–191.

жеже побожног, и гроб, чудна тамница, од које нико не може побећи на земљи, раздвоји овога од нас." Настала су смутна времена. Смењивали су се Турци и Угри, разне војске и отпадници. Манастир је похаран и разрушен, а братство махом погубљено. Инок из Далше остао је без покровитеља, без сигурности свога манастира и обитељи, безнадежно далеко од Свете Горе. Он је сада сâм, и, како каже, само је са једним остао – можда је то био Радослав, сликар минијатура за јеванђеље у којему се налази овај запис. У томе часу потпуног очајања позива га духовник кир Висарион, из манастира Благовештења, код града Ждрела у Горњачкој клисури, да препише једну књигу. Могло је то бити у лето 1428. године. И као на почетку свога рада у Деспотовини, нашао је Инок прикладно место, вероватно у некој пустињи близу Висарионовог манастира „и тамо ћелију сатворивши", заједно са живописцем Радославом, током 1429. године исписао монументално јеванђеље, једну од најлепших српских рукописних књига.

После смрти духовника Висариона (1435/1436. г) опет су настала невољна времена. Турци су освајали област и многи монаси су напуштали своја пребивалишта. Овога пута Инок се, сада већ у зрелим годинама, вратио на Свету Гору, одакле је пре око две деценије, испраћен саветима и страховањима атонских стараца, кренуо на свој животни подвиг. Вероватно је тамо и завршио свој радни и животни век, јер су последњи рукописи који се хронолошки везују за њега пронађени управо у Хиландару.

Другу половину 15. века обележиће у српској и уопште у јужнословенској писмености **Владислав Граматик**, преписивач, илуминатор и редактор неколико рукописних зборника. Сем тога, он је аутор и једног изворног списа – описа преноса моштију светог Јована Рилског из некадашње бугарске престонице Трнова у Рилски манастир, 1469. године. Најранији познати датирани зборник који је Владислав преписао потиче из 1456, а најпознији из осамдесетих година 15. века. У почетку (1456) је делао у дому извесног Николе Спанчевића у Младом Нагоричину, код Куманова, а десетак година касније његов рад је везан за манастир Пресвете Богородице Матејче у подножју скопске Црне горе, западно од Куманова. Књиге



Почетак Јовановог јеванђеља, Радослављево јеванђеље, прва половина 15. века.

које је он преписивао биле су веома обимне, често су имале преко хиљаду страна. Он је радио по наруџбини и очигледно је имао на располагању велику библиотеку из које је могао да бира дела која ће ући у састав његових књига. Године 1469. завршио је исписивање раније поменутог *Зборника*, којем је на крају он додао поговор у виду посланице наручиоцу. У питању је надахнут, софистициран састав у којем писац описује своје страхове, сумње и дилеме, али и износи захвалност за разумевање и подршку коју му је наручилац посла пружао. Уз неизбежна општа места (самоунижавање и описивање стваралачке немоћи), аутентично ипак звуче његове речи:

„Испрва се устезах, и трепећући и бојећи се почетка, јер су други у оваквим пословима, ваистину, умели врло добро да спроведу списатељску вештину, лепотујући у свему, а не као ми. Али, ето, усрђе побеђује немоћ, и вера љубављу помагана одгони страх, и нада уздањем у пријем награде је уперена, но тешко вођена и охрабрујуће делује да се смело поступа."[29]

[29] Превод Ђорђа Трифуновића, у: Димитрије Кантакузин, *Дела*, прир. Ђорђе Трифуновић, Нолит, Београд 1963, 139.

По тону којим се Владислав обраћа наручиоцу јасно је да је постојала и духовна сарадња и стварно пријатељство између преписивача и будућег читаоца књиге. А наручилац је био нико други до новобрдски књижевник Димитрије Кантакузин. Онај Димитрије Кантакузин, песник смрти и понора душе, учесник новобрдских страдања и сведок турских покоља, вероватни власник грчког зборника преписаног у Новом Брду 1474, који је садржавао и дела античке књижевности (Пиндарове *Епиникије* и Есхилове трагедије *Оковани Прометеј* и *Седморица против Тебе*). Хеленска лектира читала се и у то време на овим просторима и преписивала су се дела на изворном грчком језику.

*

И као што Григорије дијак и *Мирослављево јеванђеље* симболично стоје на почецима успона српске државе и њене културе, тако Владислав Граматик својим монументалним зборницима симболизује „раскошно пропадање" те цивилизације. Јер, упркос живој књижевној делатности, било је то доба без наде. Иако ће писари и у каснијим временима вредно наставити свој рад, књижевну продукцију, насупрот ранијем блиставом добу хагиографских и химнографских дела и златном веку српске књижевности, обележиће убудуће превасходно жанр записа и посланица као најистакнутијих представника личног израза у књижевности. Предосећање коначне пропасти и атмосферу краја света налазимо у готово свим записима и књижевним делима друге половине 15. столећа. И сâм Кантакузин на једном месту каже: „чини ми се како крај века већ дође". Према Соломоновом пророчанству, смак света очекивао се 7000. године од стварања света. Турци су, по осећању мислећих људи, били заправо само симболични извршиоци онога што је давно било записано. Крај „седмога века", 7000. година по цариградском рачунању времена које је било у употреби код Срба у то доба, била је 1492. година од Христовог рођења. И док је западни свет великим географским открићима хрлио у нови век, мрак је падао на Балкан и политички, социјални, па и културни живот на њему, све се више сводио у нужно локалне, свакодневне, пре свега приватне оквире.

ПИСАНА РЕЧ У СВАКОДНЕВНОМ ЖИВОТУ

Популарисање достигнућа историјске науке подразумева уопштавање и језгровито излагање. Разуме се, што је веће обиље података о неком питању то је лакше прилагодити се том захтеву, то прикладнији постају као оквири саопштавања резултата ограничен простор и кратко време. У супротном случају, када је извора мало или, како је једном духовито приметио Никола Радојчић, „када река извора оскудно тече",[1] уопштавање је отежано или чак онемогућено, а времена и простора никада нема довољно. Грађа о проблему сажетом у наслову може се без претеривања, а држећи се обрасца који је пружио Радојчић, упоредити с поточићем усред сушног лета.

Ја сам се и сâм уверио колико је ова законитост неумитна, па нити имам намеру да се поигравам са уопштавањима на трошној основи нити да искушавам стрпљење читалаца анализирајући детаље у недоглед. Чини ми се најприкладнијим да издвојим неке особене одељке, примере који на непосредан начин сведоче о раширености писмености у средњовековном српском друштву. Поступак који би се могао у извесној мери упоредити са археолошким сондама! Одељци су изабрани, наравно, према врсти и количини сачуваних вести кадрих да подрже какве-такве претпоставке и закључке, али ће, надам се, бити довољни да створе иоле повезане представе о врсти и обиму писаног општења у свакодневном животу средњовековног човека на овим просторима.

---

[1] Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, САНУ, Београд 1962; Народна библиотека „Ресавска школа", Деспотовац 1995², 6 (даље: Н. Радојчић, *Закон о рудницима*).

Најпре нам се ваља позабавити категоријом писмености и ограничењима сваког покушаја њеног дефинисања. То подразумева суочавање са множином питања, попут ових: Шта је то праг писмености? Која је то граница која одваја писменог од неписменог појединца? Како се мери обим и рашireност писмености? Како се одређују степени писмености? Када говоримо о савлађивању писмености, увек морамо водити рачуна о разлици између читања и писања, као и о чињеници да једно не укључује обавезно друго. У основи, праг писмености прелази онај појединац који је научио да напише своје име, али то не значи да увек може да прочита и разуме оно што је управо потписао. С друге стране, они који науче да читају (и то не само у ограниченој мери) не морају знати да пишу, или бар не морају одмаћи даље од обичног потписивања. Идући ка вишим нивоима писмености, морамо рачунати, да поменемо само неке случајеве, са практичном писменошћу у бирократији и пословању, механичким, рутинским преписивачким радом у скрипторијима или са високим дометима оригиналне књижевности.

Овај брзи пресек јасно указује на сву сложеност појаве писмености и на тешкоће са којима се мора рачунати при сваком покушају статистичког уједначавања. Стога се предмет проучавања, по природи, опире покушајима доследне и прецизне квантификације. Ова, и свака друга метода, којима се жели измерити или бар створити представа о раширености и нивоима писаног зависе управо од трагова писаног, заправо од њихове очуваности.

Разуме се, ово су само нека питања за чијим одговорима истраживач жуди не би ли средњовековну писменост сагледао у свом богатству појавних облика. У ствари, веома често он је принуђен да не прекорачи границу упитника. Како се ове опште дефиниције, представе, мерила и проблеми, који искрсавају у вези са писменошћу, могу применити на српске прилике и какве су њихове особености?[2]

---

[2] О писмености у средњовековној Србији в. С. Ћирковић, „Писменост и образовање у средњовековној српској држави“, *Историја школа и образовања код Срба*, Београд 1974, 9–30; *Исти*, „Писменост и образовање у Србији XIII–XV века“, *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*, Београд 1997, 396–422 (С. Ћирковић, *Писменост и образовање*, пагинација

На првом месту, морамо посебно истаћи да у средишту пажње није појава писмености у целини, већ испомагање писањем у вршењу наредбодавне и судске власти и у односима између појединаца. По страни ће остати све оно што спада у проучавање преписивачког рада, књижевности и деловања владарске канцеларије. Заправо, оно што треба свесно заобићи јесу области средњовековне српске културе којима је, у складу са важношћу и стањем очуваности писаних споменика, посвећивана увек највећа пажња. Усредсређивање на поменуте области остављало је некако по страни интересовање за писменост као свакодневну потребу. Безмало се прећутно створила представа као да писмености није ни било, или је било у врло ограниченој мери, ван преписивачких центара, дворова и владарских канцеларија.

Таквој слици доприносило је и неопрезно примењивање савремених мерила о дисперзији и обиму писмености на сасвим другачије друштвене околности, пре појаве штампе и масовног описмењавања. Слично по штетности је и некритичко упоређивање са друштвима која су у средњем веку имала развијенији формализам писане речи, као што су Византија или градске комуне на Јадрану. Ово, наравно, није прекор због таквог стања у истраживањима већ просто суочавање са чињеницом да области људског деловања у прошлости, без обзира на то колико биле интересантне саме по себи, привлаче пажњу сразмерну количини и врсти сачуваних извора. А малобројност сачуваних сведочанстава о улози писане речи у свакодневици не треба поново истицати.

Лако се могла, са оваквим стањем ствари, повлачити паралела – мало је тога остало, значи мало је тога и настало. Не морамо посебно наглашавати колико су оваква упрошћавања штетна и одвлаче пажњу у погрешном правцу. Чињеница о малом броју сачуваних световних докумената пре свега говори о потоњим несрећним временима, а не о добу у којем су настали. Уосталом, изненадна открића лако су могла показати суштинску неоснованост представа пониклих на погрешним по-

---

према другом издању) и мој чланак „Писменост“, *Лексикон ССВ*, где је наведена најважнија литература (Ђ. Бубало, *Писменост*). За Дубровник од користи је B. Krekić, „The Attitude of Fifteenth Century Ragusans towards Literacy“, *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos*, ed. by S. Vryonis Jr. Malibu 1985, 225–232.

ставкама. Довољно је подсетити на то какав су значај имала за проучавање писмености руског друштва средњег века открића великог броја приватних исправа, наредби извршних и судских органа и писама, писаних на брезовој кори. Она су из основа променила уверење о ограниченом домету писане културе у том делу Европе, показавши велику живост и дисперзију потребе за писаним општењем, укључујући и најједноставнија приватна писма и простор који није остао ограничен градским зидинама.

Нису само препреке модерног времена криве за ограничен домашај наших сазнања о питањима свакодневне писмености. Ваља напоменути да број сачуваних српских приватних исправа, који не прелази бројку од 20, јесте сам по себи довољан да онемогући било какво квантификовање или уопштавање, али је за утеху да ни вишеструко бројнији фонд не би био од веће помоћи. Византологија и западноевропска медиевистика разрадиле су доста поуздане методе у процентуалном одређивању обима писмености[3] (мада поглавито на временски и просторно изолованим узорцима), а једна од најпопуларнијих метода јесте нотирање, пребројавање и временско и просторно одређење својеручних потписа на различитим врстама докумената. А документарне грађе је, поготово за позносредњовековно европско друштво, сачувано веома много. Научници у овим областима одавно су брижљиво пребројали све сачуване својеручне потписе, као основни а обично и једини показатељ да је

[3] За писменост у Византији треба погледати следеће радове: R. Browning, „Literacy in the Byzantine World", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4, 1978, 39–54; *Исти*, „Further Reflections on Literacy in Byzantium", *TO ELLHNIKON. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr. Volume I, Hellenic Antiquity and Byzantium*, New York 1993, 69–84; N. Oikonomides, „Literacy in Thirteenth-Century Byzantium. An Example from Western Asia Minor", Исто, 253–265. Литература о писмености средњовековног Запада готово је непрегледна. Издвајамо најновија достигнућа: R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989; *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge University Press, 1990; J. K. Hyde, D. Waley, *Literacy and Its Uses: Studies on Late Medieval Italy*, St. Martin's Press, 1993; H. Pryce, *Literacy in Medieval Celtic Societies*, Cambridge University Press, 1998; *Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society*, ed. K. Heidecker, Brepols Publishers, 2000; *Organizing the Written Word*: Scripts, Manuscripts and Texts Proceedings of the First Utrecht Symposium on Medieval Literacy, Utrecht 5-7 June 1997, ed. M. Mostert, Brepols Publishers, 2003.

појединац прешао праг писмености, и прерачунали бројке у постотке, наравно уз обавезно упозорење о ограниченој вредности оваквих мерења. Но, бољих немамо.

У нашем случају ова метода је онемогућена не само безначајним бројем докумената већ и њиховом правном и дипломатичком структуром. Српска приватна исправа је класична исправа са сведоцима. Другим речима, ради прибављања доказне снаге исправи, било је неопходно присуство сведока приликом склапања уговора, односно његовог записивања. То присуство је у тексту исправе увек недвосмислено наглашено, али не стављањем потписа сведока, већ простим објективним набрајањем њихових имена.[4] Наравно, чињеница да је писар само набрајао сведоке а да су њихови потписи изостали не значи да су сви били неписмени, већ просто да формулар српске приватне исправе, судећи бар према малобројним сачуваним примерцима, није обавезивао сведоке на стављање потписа.

Са овако шкртим изворима пред собом остаје нам од помоћи, поред других ствари, приступ за који мислимо да му не треба прибегавати само из нужде, у случајевима који остављају мало или нимало простора за уобичајене методе. Непосредно сведочанство о нечијој писмености не сме се узимати као искључиво и једино ваљано мерило. Далеко шири видокруг требало би да буде омогућен приступом који, на првом месту, води рачуна о томе у којој мери је код обичног човека била развијена свест о потреби писаног утврђивања свакодневних послова, тј. колика је вера полагана у чврстину писане речи. У таквој мери вредности није од суштинског значаја да ли је појединац писмен или не, већ да ли сматра пожељним, чак неопходним, да у документу, у писаној исправи, нађе најчвршћу гарантију за остваривање права, за свакодневне послове, за просто доказивање. Нека су, претпоставимо, сви учесници (уговарачи и сведоци) у једном правном послу неписмени, сама чињеница да сматрају најцелисходнијим да свој међусобни договор писмено фиксирају подједнако је важно сведочанство о култури писмености као и најнезграпнији потпис или надахнута епистола. За таквим доказима истраживач је принуђен да тра-

[4] Ђ. Бубало, *Српски номици*, Посебна издања Византолошког института САНУ, књ. 29, Београд 2004, 220–224, 245–246 (Ђ. Бубало, *Српски номици*).

га, али, уверени смо, такви докази подједнако су корисни и приликом проучавања друштава иза којих је остало неупоредиво више писаног материјала.

Најзад, улога писане речи у свакодневном животу може се правилно разумети тек уз сагледавање појаве диглосије, која је обележила писменост готово читаве средњовековне Европе.[5] Двојство језика огледало се у напоредном постојању једног високог, религијског и књижевног језика, кадрог да пренесе реч божју, и другог, говорног, обичног и приземног. У већем делу Западне Европе тај дуализам сводио се на разлику између латинског и народних језика. У словенском свету источноправославне оријентације улогу латинског језика преузео је старословенски. Велике изражајности и сложене структуре, старословенски језик, прилагодивши се еволутивним путем у различитим срединама гласовним системима језика појединих народа, опстајао је као мање-више јединствена целина, својеврстан међународни језик, породица у којој су се сви чланови добро разумели. Поникао из једног од јужнословенских дијалеката, старословенски језик се, и поред извештачене синтаксе и лексичког фонда, не може сматрати туђим језиком, али његова неразумљивост за непосвећене није била много мања од оне којом је латински испуњавао страхопоштовањем душе обичног света на Западу. Ово двојство не значи, наравно, да су писати могли само они који су савладали тешки реченични склоп старословенског језика, иако је, то је чињеница, лавовски део српског средњовековног писаног наслеђа написан управо овим језиком, заправо српскословенским. То је био језик цркве, књижевности, преводилаштва, делом и закона. Учење писања, правописа и граматике, подразумевало је вежбање на материјалима писаним српскословенским,[6] али у граматичку и правописну структуру његову без тешкоћа се уклапао обичан, говорни језик, који је бивао преточен у писану реч свуда где се баратало појмовима из обичног живота. Управо су приватни уговори, белешке, записи, преписка, дипломатичка грађа права ризница народног говора.

[5] Д. Богдановић, *Стара српска књижевност*, Досије, Научна књига, Београд 1991, 42–47; Ђ. Бубало, *Писменост*, 515.

[6] С. Ћирковић, *Писменост и образовање*, 416–420.

У сагледавању појединих одељака писмености у свакодневици најпре треба поћи од онога што је најопштије, најапстрактније, што представља основу и путоказ, магловити одраз стварности или неостварени идеал – то су закони. Одиста, законски зборници који су важили у средњовековној Србији (за Босну нису сачувани) – *Светосавски номоканон*, *Душанов законик*, *Закон Јустинијана*, *Синтагмат Матије Властара*, *Рударски новобрдски законик деспота Стефана Лазаревића*, владарске повеље – садрже знатно мноштво одредаба којима се захтева, или према тексту просто подразумева, употреба писаних исправа у раду управних и судских органа, као и у склапању правних послова који махом спадају у области црквеног права (укључујући и брачно) и грађанског права.[7] На овом месту навешћемо само неке карактеристичне примере. Веридба, мираз, брак, развод, купопродаја, поклон, зајам, залога, поклад, закуп, најам, завештање – код свих ових уговора подразумева се писана форма, за неке се усмена форма не искључује, а за неке је писана форма обавезујућа. Правила о судском поступку дају велики значај писаним исправама као доказним средствима, али треба

[7] Н. Дучић, „Крмчија морачка. Опис рукописа. Фотијеви предговори. Градски закон“, *Гласник СУД*, II од. књ. 8, Београд 1877. чл. I–2, I–21, III–1, IV–5, IV–14, VI–3, VI–4, IX–9, IX–11, IX–12, IX–20, XI–6, XI–15, XI–17, XIII–3, XIV–1, XIV–3, XV–2, XV–6, XVI–10, XVI–12, XVIII–13, XVIII–14, XIX–5, XXI–4, XXI–7, XXI–12, XXI–14, XXV, XXVII–3, XXVII–10, XXVII–33, XXVII–34, XXX–16, XXX–17, XXX–19, XXX–20, XXX–21, XXX–22, XXXIV–12, XXXIX–42; Т. Флоринскиј, *Памятники законодательной деятельности Душана Царя Сербов и Греков*, Киев 1888, приложение, 108, 137, 141, 146, 156–158, 161–163, 165, 191; 204–205; *Матије Властара Синтагмат*, чл. А–4, А–9, А–10, Г–2, Г–5, Г–13, Г–15, Д–2, Д–4, Д–8, Д–9, Д–12, Е–2, Е–4, Е–8, Е–32, К–12, К–38, М–15, С–4, С–9, С–10, У–5, Х–1; Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, САНУ, Београд 1960, чл. 35, 39, 40, 56, 61, 62, 66, 78, 79, 83, 104, 105, 107, 115, 124, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 148, 162, 163, 171, 172, 178, 181, 184, 185, 188, 189, 194; Н. Радојчић, *Закон о рудницима*, чл. 8, 10, 13, 16, 25, 27, 29, 31, 32, 37, 38, XXI; Б. Марковић, „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића. Превод и правноисторијска студија“, *Споменик САНУ* 126, Београд 1985, *Исто*; А. Соловјев, *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Класици југословенског права 16, Службени лист СРЈ, Београд 1998², 540–541. Својевремено је М. Вукићевић, „Школе и ширење писмености у држави Немањића“, *Годишњица НЧ* 18, Београд 1898, 190–232, покушао да одреди који су све чланови ДЗ подразумевали познавање писмености ради доследног спровођења. Његове резултате касније је присвојио Ј. Илић, „Српске школе у доба Немањића“, *Гласник СПЦ* 27, Београд 1946, 175–181. Уп. Ђ. Бубало, *Српски номици*, 232–239.

приметити да је далеко више простора посвећено сведоцима и клетвеницима. Црква се огледа у законима као високо бирократизована установа са доследно утврђеним писаним администрирањем у вршењу свакодневних обавеза; слично је и са управним и судским органима – према *Душановом законику*, рецимо, судије су биле обавезне да издају пресуде у писаној форми у два примерка, од којих је један ишао ономе ко је парницу добио, а други је задржавао судија; слично овоме, судски извршни органи, пристави и глобари, морали су деловати само на основу писменог налога. Премда не представља непосредну потврду ових прописа, на овом месту не може се заобићи, као сведочанство о завођењу судских исправа у владарску архиву, пресуда из 1445. зетског војводе Томе у спору о међама племена Хота и Матагужа. Наиме, један примерак пресуде послат је, како стоји у исправи, *у ризницу господина ми деспота за веће извештеније*.[8]

Наглашена је, наравно, и обавеза поштовања царских наредби и хрисовуља, њихова улога у парницама, али само ако су састављене у складу са законом. *Рударски новобрдски законик* обавезује да се практично сви послови везани за рударску производњу морају писмено утврдити у исправама које су били овлашћени да издају органи власти у Новом Брду; према истом законском зборнику, уговор о закупу рударских делова у толикој мери је био повезан са писаном формом да се чак назива просто *запис*, а закупац *записник*. Наглашено присуство писаних аката у законским текстовим огледа се и у богатству израза који се за исправе користе. Ево само неких: општи (*писаније, књига, књига записна, записаније, сложеније, вписаније, књига записајуштаја се по закону, посланије, написаније, сгласије, грамата, хартија*) или са ужим значењем (*књига судијина, књига царства ми, писано обрученије* – уговор о веридби, *дијатакс* – тестамент, *књига распуста* – уговор о разводу брака, *заједно записаније* – уговор о зајму, *писмена царска, писано завештаније, насадитељно записаније* – уговор о давању земље под ренту, *длжна грамата, сложеније вена* – уговор о миразу).

[8] А. Соловјев, „Зетска пресуда из 1445. године", *Архив ПДН*, 23 (40), Београд 1931, 42–43.

Овај брзи преглед пружа веома повољну слику о потреби за писаним документом. Каква је, међутим, стварна изворна вредност законских одредаба, колико се на њих чврсто можемо ослонити? Добро је позната чињеница да се законски прописи могу без оклевања користити као слика стварности само ако имамо непосредан доказ о њиховој примени. Управо она врста писаних сведочанстава која је садржавала такве доказе изузетно је малобројна – нису сачуване архиве градова у унутрашњости, судске, породичне или архиве управних органа. Да невоља буде већа, лавовски део фонда извора српског средњовековног права чине дословни преводи византијских појединачних правних одредби и читавих законских зборника, или су византијски закони, као узор и основа, делимично прерађени и прилагођени употреби у новој средини. Када говоримо о преводима, почевши од знаменитог *Закона градског*, превода Прохирона уклопљеног у светосавску редакцију *Номоканона*, морамо имати у виду да сама чињеница да су овакви законски текстови превођени, и доцније преписивањем умножавани, говори о постојању потребе законског регулисања различитих односа међу људима, те да су такве одредбе, у најмању руку, могле служити као добар путоказ у вршењу права. Слично и код оних текстова који су представљали српске законске компилације (*Закон Јустинијана* и скраћена верзија *Синтагмата Матије Властара*), састављене од византијских правних одредаба, избор и систематизација чланова морали су одражавати практичне потребе. Разуме се, није у српском законодавству средњег века све било позајмица – узмимо за пример законске одељке свечаних владарских повеља о оснивању манастира или многобројне одредбе *Душановог законика* којима су писмено утврђене норме обичајног права или закони царевих претходника.

Најближи доследној примени правних одредаба јесте *Рударски новобрдски законик деспота Стефана Лазаревића*, који је саставила комисија од 24 стручњака у рударству из разних места Србије, на основу старијих законских прописа из области рударства и стварног пословања. У њега је, заправо, преточено право које је у пракси примењивано. Утолико је већа срећа што нам је остао сачуван, игром случаја, недвосмислен доказ о доследној примени једне од одредаба *Рударског законика*. Члан 21. другог дела овог правног споменика одређује да

се отуђивање баштинске имовине у граду (Новом Брду) имало сматрати ваљаним само ако је писмено утврђено исправом коју је саставио номик (јавни бележник), уз сведочење протопопе и *добрих људи*. У манастиру Светог Павла на Светој Гори сачувала се исправа написана руком номика Степана у Новом Брду, 4. септембра 1434, пред угледним сведоцима, представницима духовне и световне елите Новог Брда (*добри људи*), и протопопом, којом је писмено фиксирано отуђивање баштине (цркве и куће) извесног монаха Саватија, уз позивање на *Закон їрада Новоїа Брда*. Иако усамљено, ово сведочанство по својој непосредности и јасноћи има непроцењиву вредност за сагледавање културе писмености у средњовековној Србији.[9]

Из овог примера видимо, на самом заласку независног државног живота у средњем веку, у своме развијеном облику установу номика, јавних бележника, који су по градовима и селима записивали странкама приватноправне уговоре. За непосредније упознавање са јавним бележницима, чије је деловање и распрострањеност од неизмерне важности за процењивање обима писмености, потребно је оцртати у основним потезима развој ове установе од времена Стефана Немање и постепено ширење потребе за писаним општењем.[10] Настанак и ширење установе нотаријата у Србији условљен је трима подједнако важним чиниоцима – византијским, западним и аутохтоним. Осамостаљивање државе и организовање новоустановљене Српске архиепископије створили су неопходне услове за динамичан друштвени развој и уздизање материјалне производње, трговине и градског живота. Тиме је истовремено створена и потреба за повећањем државне и црквене бирократије и за проширивањем круга писмених.

У овом процесу истакнута улога припала је клиру, који је по природи свог позива везан за писану реч, али се никако не може прихватити једнострано гледиште према којем је црква главни носилац писмености у средњем веку. О писаној култури свештеника тога времена на леп начин говори текст обрасца заклетве новопостављеног свештеника надлежном епископу, са-

⁹ Н. Радојчић, *Закон о рудницима*, 56: Б. Марковић, *н. д.*, 23, 53–54; Ђ. Бубало, *Срӣски номици*, 109–110, 183–184, 258–259.

¹⁰ *Исӣо*, 71–84.

чуван на последњем листу четворојеванђеља дијака Бунила (трећа четвртина 13. века, Хиландар бр. 23) – заклетва, или уверење о примању свештеничког чина мора се издати у писаној форми, а, што је чини се још значајније, новопостављени свештеник био је дужан да заклетву запише својом руком (пресвештеник био је дужан да заклетву запише својом руком (пре-ма формули из овог текста: *зайисах ово обећање својом руком*).[11] Већ смо истакли колико се на писани формализам у раду црквене бирократије полагало у законским текстовима. Томе, уосталом, образац заклетве свештеника није једина потврда. У српским епистоларима (писмовницима), чији најстарији преписи потичу из 16. века, али чији се узори могу пројектовати у средњи век, налазе се обрасци за писана акта неопходна у свакодневном администрирању у окриљу цркве: препорука за дијака који треба да прими поповство (*......Ја јеромонах имерек ӣримих к себи духовно чедо имерек, исӣоведих и исӣиӣах їа са сваком бриїом и нађох да је досӣојан свешӣенсӣва.........Ја јеромонах или ӣрезвиӣер ӣоӣисујем се за дијака имерек да је досӣојан биӣи свешӣеник ӣо речима духовноїоца њеїовоі*),[12] потврде о рукоположењу дијака, свештеника или протопопе (*Смерениије моје ӣише.......рукоӣоложих блаїочесӣивоі дијака кир имерек да буде свешӣеник, ӣј. ӣоӣ, да крсӣи и венчава људе, ӣоје божансӣвене лиӣурїије.....и дадох њему нашеї смеренија рукоӣисаније уверења ради и исӣине*),[13] сведочанства о исповедању или причесту.[14]

У почецима развоја нотаријата истакнуту улогу имао је и превод Прохирона, као *Закон їрадски* унет у текст *Свеӣосавскоі номоканона*. Са својим многобројним одредбама у корист писаног администрирања представљао је ваљану законску основу друштву које је придавало све већи значај писаној речи. Не зна се у које време сежу почеци обављања бележничког позива у

¹¹ Н. Дучић, „Старине хиландарске: Заклетва попа Ге́орьгиа̀ у Хвостну“, *Гласник СУД* 56, Београд 1884, 114–115.

¹² А. Соловјев, „Синђелије рашког митрополита Силвестра писане после 1560. год.“, *Гласник СНД* 14, Скопље 1935, 224–225.

¹³ В. Мошин, *Ћирилски рукоӣиси у Повијесном музеју Хрвaӣске. Коӣиӣарева збирка словенских рукоӣиса и Цојсов ћирилски одломак у Љубљани*, Београд 1971, 174

¹⁴ Ј. Радонић, „Епистолар манастира Продрома (Слепче)“, *Сӣоменик СКА* 49, Београд 1910, 64–65.

Србији, али је сигурно да је једну од пресудних улога у његовом настанку и развоју одиграло угледање на узоре из Византије и источнојадранских комуна. Са византијским бележницима, тавуларима и номицима, Срби су се упознавали у мери ширења на рачун Царства. То се могло очекивати, у највећој мери, у средиштима епархија где су деловали црквени нотари. У доба Стефана Првовенчаног био је то Призрен, у Милутиново време градови у Македонији, са Скопљем као најзначајнијим, у Душаново огромна пространства на југу и југоистоку Балкана, са византијским правним редом и знатним бројем епископских и митрополитских средишта. Упоредо са великим освајањима, приметна је и свесна тежња владајуће елите ка византинизацији готово свих области живота. Српски јавни бележници преузели су од византијских колега и делом модификовали многе елементе обављања бележничког позива – почев од назива *номик* или *иномик* од νομικός, организације рада, двојства лаичког и црквеног нотаријата, правне вредности исправе и улоге номика у њеном настанку.

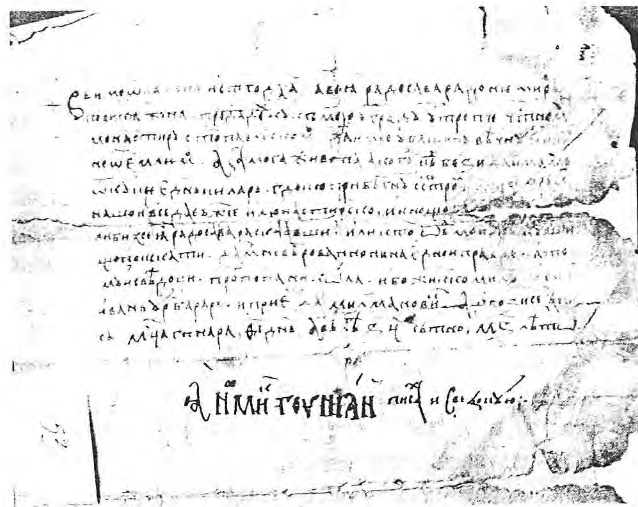
Наравно, као императив у истраживању свих области живота у Србији, пажњу је неопходно усмерити и ка Западу. Преносиоци утицаја и образаца који су долазили са ове стране били су Саси, немачки рудари, и трговци из Приморја, на првом месту Которани и Дубровчани. Дошавши у Србију средином 13. века, Саси нису донели само рударску технологију већ и многе елементе градског уређења, укључујући и нотара, који је својим примером недвосмислено указивао на неопходност писаног утврђивања односа заснованих у рударству. Са своје стране, утицај с Приморја није се толико изражавао у непосредном угледању на правна начела и организацију нотаријата, иако су већ у Немањино доба градска средишта јужног Јадрана дошла под српску власт, већ моделима понашања које су Приморци, везани поглавито посредничком трговином за земље у залеђу, доносили и упражњавали. Живећи дуги низ година, чак деценијама, по градовима Србије и Босне, измешани са домаћим живљем, Дубровчани су свакодневно давали примере коришћења писане речи у пословању, судству, приватној и званичној комуникацији (рачунске и трговачке књиге, преписка, уговори, тужбе...).

Све су ово чиниоци који су деловали подстицајно на ширење потребе (и саме свести о тој потреби) за писаном речи

у свакодневним односима. Даље богаћење правне регулативе и успон градског живота и привреде постали су практично оквир за друштво у којем је писменост престала да буде привилегија малобројних и постала свакодневна потреба. Каква је стварна улога номика у овом процесу?[15] Номици су, као професионални писари и, вероватно, мање-више добри познаваоци практичне стране права, записивали, на захтев странака, уз новчану надокнаду, различите уговоре који су махом спадали у регулисање односа међу појединцима. По градовима углавном срећемо световњаке, мада црквена лица нису остала ограничена на сеоске области. Црквени номици били су углавном пароси или службеници при епископским средиштима. Не зна се практично ништа о организацији нотаријата, образовању номика, поступцима које су предузимали приликом издавања исправе или износу накнаде за номиков труд. Номичке исправе заснивају своју доказну снагу на потпису номика и присуству сведока, али у парничном поступку немају апсолутну предност над сведоцима или клетвеницима. У начелу пак поседовање прописно састављене, написане и потписане исправе гарантовало је имаоцу остваривање права која из њеног поседовања проистичу. Сачуване номичке исправе показују да су писмом и језиком биле прилагођене свакодневним практичним потребама. Писане су углавном једноставним некалиграфским писмом, без варијантних словних знакова, разумљивим, народним језиком, али уз поштовање правописних и граматичких норми. Био је то, дакле, писани текст за чије читање и разумевање није био потребан висок ниво образованости већ елементарна писменост.[16]

Ево како је номик Гуњан срочио један купопродајни уговор, 19. јануара 1438. у Трепчи: *У име оца и сина и светога духа. Ево ја Радослава, Радоње Мираковића жена, продадох кућу моју у граду, у Трепчи, часноме манастиру Светопавловском, да им је у баштину вечну ни од кога узнемиравано. А за мога живота, ако буде када бежаније, да имам у кући једну одају где ћу прибегнути са сестром. А по смрти нашој све да је божје и манастирско и друго што буде. А ако ли бих*

[15] Ђ. Бубало, *Српски номици*, 85–110.
[16] *Исто*, 201–246.



Исӣрава Радосаве, жене Радоње Мираковића, о ӣродаји куће у Треӣчи, ӣисао номик Гуњан, 19. јануара 1438.

се ја Радосава ӣокајала или ко од мојих дрзнувши се шӣо ӣоискао, да му се не верује ни на једном суду. А ӣоме су сведоци: ӣроӣоӣа Никола, и Божићко Миленовић, Иван урбарар и Пријезда Милмановић. А ово се зайиса месеца јануара 19. дан, а у леӣо 6946. Ја номик Гуњан ӣисах и сведочим.[17]

У границама средњовековне Србије нису само номици обављали дужност бележника. Морамо се накратко осврнути и на установу нотаријата у приморским комунама макар, због поређења и међусобног односа ове две установе.[18] У своме развијеном виду, у 14. и 15. веку, нотаријат у градовима на источнојадранској обали организован је по угледу на северноиталијанске комуне. Нотар је државни чиновник, са јасно дефинисаним делокругом, привилегијама и платом. Нотари, у просторијама канцеларије записују странкама исправе о различитим уговорима, уз новчану надокнаду. Нотарска карта је, за разлику од номичке исправе, имала јавну веру, тј. апсолутну (у стварности, релативно најјачу) доказну снагу; одредбе уговора нису се могле побити

[17] *Исӣо*, 186–194, 260.

[18] *Исӣо*, 220–221, 224, 226, 227, 231, 233 (с прегледом литературе).

другим доказним средствима, осим другом нотарском картом. Нотарској исправи могао се упутити једино приговор лажности и приговор наплате. Као државни чиновник, нотар својом личношћу, под видом нотарског знака, преноси ауторитет државне власти на инструмент који издаје, дајући му на тај начин јавну веру. Тиме суштински изостаје потреба за сведоцима. Нотарски инструмент је најмасовније средство писаног утврђивања односа међу појединцима у градским друштвима на Јадрану, али упоредо с њим и даље опстају хирографи и усмени договор.

Једна од особености нотаријата такође је и вођење званичних књига концепата, обично називаних libri imbreviaturarum. Сваки уговор уписиван је у књигу, у виду концепта, а исправа је издавана странкама. Као искључива својина државе, нотарске књиге имале су исту доказну снагу као појединачни инструменти, те је с временом све чешће изостајала потреба за издавањем посебних исправа, а странке су своја права у целости могле остварити и позивањем на нотарски запис у књизи.

С обзиром на то да је нотар у правном погледу уживао већи ауторитет од номика, а његова исправа имала јачу доказну моћ од номичке, неће без основе бити радозналост у питањима какве су представе о номичкој исправи и свакодневној писаној комуникацији у залеђу имали Приморци и да ли су такве исправе имале неку улогу у правном животу приморских комуна.[19] Иако би, начелно гледајући, нотарски инструменти требало да имају важност свуда где је на исти начин организован нотаријат, тј. тамо где је нотар на истим принципима уживао јавну веру, у приморским општинама постојала је прилична резервисаност према аутентичности нотарских исправа састављених у другом граду или држави. Важност им је признавана само ако би биле праћене печатним писмом општине из које је исправа потекла, са потврдом да је нотар који је исправу издао заиста државни чиновник. Оволика мера опреза оправдана је и очекивана, па се стога не треба чудити томе да су Приморци према приватноправним исправама доспелим из залеђа, где установа нотаријата према западном узору није постојала, гајили велико неповерење. Штавише, представе о обиму и правној вредности писане кому-

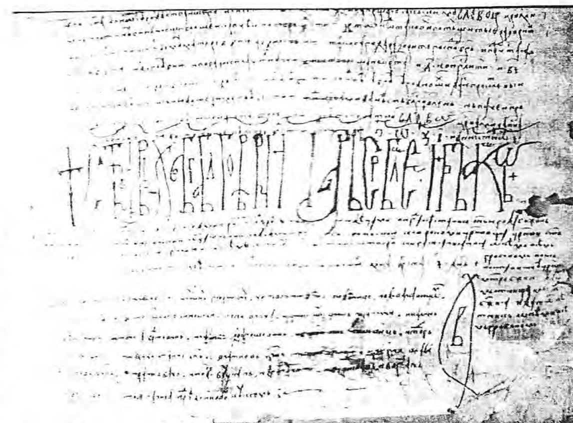
[19] *Исӣо*, 109, 170–171, 239–245, 255–257.

никације у тим областима биле су готово потцењивачке. О томе довољно сведочи чињеница да се у средњовековном делу Дубровачког архива обрела само једна номичка исправа заведена као доказно средство, и то, по доказној снази, стављена у исту раван са простим хирографима (приватним, незваничним исправама), чија је доказна снага лежала на присуству сведока, а правна ваљаност утврђивана њиховим изјавама. Још речитији пример налази се у записнику о једном судском спору вођеном у Дубровнику 1439. године. Једна од страна оспоравала је било какву ваљаност исправама написаним у Босни, макар потицале од пера млетачког нотара, уз тврдњу да се у Босни нотарска служба не врши нити би иједан нотар ту могао да живи и да се издржава од свог позива. Иако је овако оштра оцена несумњиво натопљена парничарском острашћеношћу, она ипак умногоме одсликава изразити јаз између обима и квалитета пословног и писаног општења у земљама залеђа, с једне стране, и у приморским комунама, с друге.

Међутим, и поред потпуног затварања јадранских комуна за приватне исправе настале у залеђу и непостојања вере у њихову доказну моћ, у Србији су ове исправе коришћене, њима се веровало, оне су у начелу гарантовале имаоцу остварење права која проистичу из њихових одредаба. Као ваљано доказно средство преписиване су у друга документа, чак се могу наћи записане и на белинама рукописних књига.

Попис имања манастира Свете Богородице у Тетову настао је, крајем 1342. или у првој половини 1343, с намером да се побележе манастирски поседи у његовој ближој околини. У овај документ преписан је у целости један номички акт као најнепосреднији доказ о праву манастира на посед Плеш, око којег је дуже време вођен спор са једним локалним властелином. Будући да номичка исправа представља записник о доказном поступку и пресуду надлежног епископа којом је Богородици тетовској признато право на спорно имање, она је као основни и најјачи доказ о поседовању унета у инвентар манастирских имања.[20] На овом месту посебно треба нагласити чињеницу да многи уговори, сачувани у краћим или дужим изводима у другим документима (у знатном броју управо у попису

[20] *Исто*, 136–143, 248–249.



Приватноправне белешке на повељи цара Душана манастиру Свете Богородице у Архиљевици из седамдесетих година 14. века.

имања Богородице тетовске), вероватно представљају трагове номичких исправа. Подједнако убедљиво говори о значају јавних бележника у средњовековној Србији пример номика Калојана из села Сопиште код Скопља. Два акта, којима је писмено утврђено примање свештеника у службу у баштинској цркви Светог Спаса у Сопишту, записани су на последњем, празном листу једне од богослужбених књига те цркве.[21]

Потреба да се писмено утврде уговори била је раширена у мери која је изискивала прибегавање записивању чак и када професионални писари нису били доступни или кад се није желело давање надокнаде за њихове услуге. Писало се на материјалу који је био при руци, а улогу писара преузимао је неко од уговарача, сведока, или било који писмени појединац из ближег друштвеног окружења. Ова пракса јавља се у средњем веку, а посебно је била раширена у турско доба, када је то за велики део српског живља био једини начин записивања приватних уговора (и не само њих). Овакви уговори, обично у форми кратких приватноправних белешки, записивани су на белинама рукописа и повеља.[22]

Као илустрацију можда је најбоље издвојити старији препис повеље цара Душана манастиру Свете Богородице у Архиљевици (1354). На пространој белини која се протеже из-

[21] *Исто*, 152–166, 253–254.

[22] *Исто*, 87–88 (са исцрпним библиографским обавештењима).

међу текста и потписа и испод потписа записане су две белешке (1370–1378/79) о стицању имовине манастира.[23] Из прве сазнајемо да је манастир купио четврти део воденице (*Ево продаде Новак Бориславовић игуману Герману четврти део воденице под ваљавицом*), а из друге да је добио два села за гробна места властелина војводе Дмитра и породице му. По свој прилици, ови записи нашли су места на Душановој повељи не само зато што је било слободног простора (има га довољно на полеђини сваке повеље) већ и стога што се веровало да им ауторитет царевог потписа може пружити већу доказну снагу.

Потребно је поменути још један врло важан вид писане продукције у свакодневном животу – преписку.[24] Оставићемо по страни дипломатску преписку и епистолографију као књижевни жанр, а напрегнуту пажњу усмерити ка приватној или пословној преписци између приватних лица, тј. преписци у којој је бар једна страна приватно лице. У овој области истраживач је принуђен да се суочи са готово безнадежном оскудицом. На срећу, о постојању потребе за писаном комуникацијом, њеним облицима и обиму, може се судити на основу концепата почетака писама и кратких порука, епистолара (зборника образаца за писање писама) и релативно богате преписке Дубровчана.

Концепти почетака писама, заправо формуле салутације које су се понављале за особе истог друштвеног положаја или у случају редовне преписке између два лица, расуте су у релативном обиљу по белинама рукописних књига. Садржај им је углавном типизиран, са гомилањем епитета адресата или истицањем подређености адресанта кад се обраћа особи вишег друштвеног ранга. Сама њихова бројност и просторна разуђеност сведоче о постојању развијене приватне преписке. Ево неколико примера:

[23] *Одабрани споменици*, 159.

[24] О преписци и епистоларима в. Ђ. Сп. Радојичић, *Развојни лук старе српске књижевности. Текстови и коментари*, МС, Нови Сад 1962, 135–139 (даље: Ђ. Сп. Радојичић, *Развојни лук*); Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд 1990, 44–46; И. Билярски, „Два наръчника за питакиа от късното средновековие“, *ЗРВИ* 29–30, Београд 1991, 233–300; *Лексикон ССВ*, Епистолар (Б. Јовановић-Стипчевић); Т. Суботин-Голубовић, „Средњовековна српска епистолографија“, *Писмо*, зборник радова, ур. Р. Љушић, Удружење за српску повесницу, Београд 2001, 9–16.

Племенитом и мудром и сваке части достојном господину ми Јакову. Много здравља и весеља да имаш.

Најчаснији и највољенији господине и брате Ђурашине, смерно ти метаније од Иванка.

Часном иконому трстеничком кир Макарију. Госпођа Мара, смерно метаније часној ти светињи.[25]

Нису се, међутим, записивали само обрасци салутације. Сачувана су и кратка писма за која се не може прецизно рећи јесу ли посреди концепти или поруке које су слате са читавом књигом као подлогом:

Господину ми милом и драгом попу Богдану, милом и свесрдачном. Да знаш да приступи Туђкрај у цркву у Трстенику, уби ратара по прсту. Обрати пажњу, да знаш попе. Отиде к Сави да му види прст, зашто га исече. Да ли сада ти си томе сведок.

Мудром и достојном и славном господару Мухмулбаши раб и послушник господства ти. Мој господине молим ти се причекај ми оца за оне динаре. Биће ти на част.[26]

Ако наведена два примера изазивају двоумљење, изгледа да има и оних који се без оклевања могу узети као сведочанства о употреби рукописа за преношење кратких порука. Пример је из једног од српских рудника. У питању је неколико порука између хутмана, представника рударске дружине која организује и финансира вађење руде, и гварка, једног од деоничара, чланова дружине. Тичу се свакодневних, људских проблема који искрсавају током рада.

Од хутмана Раческа, гварко пошаљите новац, работници не могу гладни работати. Пошаљите челик и ексере.

Пошаљите хлеб.

Руде је доста, пошаљите хлеб.[27]

[25] Ђ. Сп. Радојичић, *Развојни лук*, 136–137.

[26] *Исто*, 137–138.

[27] *Исто*, 138; Ј. Проловић, „Хиландарски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар“, *Хиландарски зборник* 6, Београд 1986, 183–184.

Мало је вероватно да је за овако кратке и јасно сročене поруке било потребно писати концепт. Можда је на исти начин послата и следећа вест о надирању Турака. Писар Божидар извештава епископа пећког о доласку турске војске на Косово 1389:

Свештеном епископу пећком и мудром и сваке части достојном смерни поклон. Да знаш да дође цар на Ситницу и паша Ибрахим с царем Дохатовић, стег носећи.[28]

Иако веома обимна, преписка дубровачких грађана своди се највећим делом на писма влади, а сасвим ретко може се доспети и до праве приватне преписке. Но, без обзира на садржај, њихова вредност лежи најпре у чињеници да су својеручно писана. Међу овим мноштвом. писаним српским, латинским и италијанским језиком, брижљиви трагалац наићи ће на читаву лепезу рукописа, стилова и правописних и граматичких особености – од невештих, наказних и неухватљивих примера графије или једва писмених састава и збуњујућих језичких супстрата до врхунских калиграфских остварења или текстова у којима правилан и чист народни говор показује све богатство и лепоту. Ево примера из једног пословно-приватног писма:

И оно што ми пишем отправићу и ту сам ти књигу писао лежећи јер сам лоше стао. да хвала Богу боље стојим. . . И ето ти шаљем. . . колач велик за петоро мале деце. И поздрави ми Марушу и сву опћину. . .[29]

У овом прегледу морамо нешто рећи и о потреби људи да бележе своје свакодневно пословање, догађаје, утиске. При томе ћемо, разуме се, оставити по страни бројна сведочанства о склоности обичног човека да остави макар какав траг о своме постојању, да убележи оно што је на њега оставило утисак, што је, на неки начин, снажно обележило његово постојање – све оне шаролике личне исповести писара, преписивача, власника

[28] Ђ. Сп. Радојичић, *Развојни лук*, 126.

[29] М. Динић, „Неколико ћириличких споменика из Дубровника", *Прилози КЈИФ* 24, 1–2, Београд 1958, 102–103.

или читалаца на рукописним белинама, или натписе угребане на зидовима цркава.

Свакако је најпознатији случај новобрдског попа Недељка[30], који је из дана у дан, као послован човек, свештеник, утицајан грађанин Новог Брда прве половине 16. века, брижљиво бележио све приходе и расходе у своме буџету, и то на маргинама једне грчке рукописне књиге која садржи дела античких аутора, Пиндара и Есхила. Из његових бележака видимо да српско грађанство није затрто после доласка Турака, нити се градски живот угасио. Записи попа Недељка управо су животно, непосредно сведочанство о свакодневици житеља Новог Брда у трећој и четвртој деценији 16. века. У белешкама попа Недељка нашли су места сви догађаји и послови који су га се тицали на било који начин: има, рецимо, описа туча̂ рудара, затим приватних уговора, које је, попут номика-свештеника у средњем веку, записивао својим парохијанима, али највише је података о његовом пословању. Сваки новчић који је ушао или изашао из његове вреће уредно је забележен – новац од продаје вина (на велико и мало), наднице радницима̂, износи зајмова, али и дуговања самог попа Недељка, трошкови набавке одеће и обуће за попадију и децу, куповина намирница, као и трошак за пијење у крчмама, или давање вина на вересију. Из овог непроцењивог блага издвајам неколико медаљона:

У лето 1539 месеца марта узех чељади платно за 51 аспру. Месеца тог 16. у недељу узех папуче и кожне назувке за 20 аспри.

Месеца марта 25. дадох за рибу 6 аспри и кондир вина попих у Трошановића 2 аспре.

Месеца априла 5. субота велика. за јагањца два 31 аспру, за бибер и шафран 2 аспре, за варзило и обућу Димитру и папуче попадији 20 аспри, за дрва две аспре.

[30] Записи попа Недељка више пута су издати и коментарисани: П. Г. Васенко, „Сербские записи на греческой рукописи XV века, принадлежащей Библиотеке Академии наук", *Известия Академии наук СССР, Отд. гуманитарных наук*, VII серия, Ленинград 1928, 27–44; А. Соловјев, „Новобрдски записи из почетка XVI века", *ЛИЧ* 3, 1937, 313–319; Н. Радојчић, *Закон о рудницима*, 11–14; Ђ. Сп. Радојичић, *н. д.*, 268–273.

И с Вуком йисмо у йивници и узе на веру 1 асйру, ойеш узе на веру Вук када йечашише 3 асйре; и још му дадох кондир за две асйре; и даде ми Вук две чиније за десеш асйри; и рекох молишву мајци му на ѓробу, а осшаше још 2 асйрице.

На питање колико смо заиста били писмени, односно колико је потреба за писаном речи била раширена у Срба у средњем веку, не може се дати изричит одговор на овом месту. Иако изразити мањак извора не допушта да се стекне целовита слика о свакодневној потреби писаног општења у средњовековном српском друштву, понуђена размишљања и примери требало би, у најмању руку, да обеснаже негативне или једностране представе о занемарљивом обиму и квалитету писане културе обичног човека или о њеној искључивој везаности за цркву, преписивачке радионице и владарску канцеларију. За доношење коначних оцена или бар уверљивих путоказа, без површности и брзоплетости, биће неопходна широка и продубљена аналитичко-упоредна студија.

ЛИЧНИ ЗАПИСИ СЛИКАРА

Мало шта знамо о српским сликарима у средњем веку, јер су веома ретки писани трагови о њиховом животу, школовању и пословима, а нису сачувана ни њихова писма, тестаменти или други архивски документи. Ако се понешто од тога и нађе, оно је врло скромно, посебно у поређењу са обиљем таквих података у 18. и у познијим столећима. Стога нам изгледају предрагоцена обавештења у наративним изворима, ма колико оскудна и уопштена иначе, о томе да је свети Сава довео у Жичу мраморнике и живописце из Константинова града, или оно о деспоту Стефану Лазаревићу, чију су цркву у Ресави украсили *многочасни, највештији радници и најискуснији живописци, ако их је где било*, а које је деспот тражио *чак и на острвима*.[1] Теодосије и Константин Филозоф, чијем перу припадају ова сведочанства, нису навели имена тих многохваљених уметника, а ако би другде нешто слично било и поменуто, чињено је то узгредно и сасвим кратко. Тако је, на пример, на улазу у цркву Богородице Љевишке у Призрену исписана, око 1310. године, наредба ктитора, краља Милутина, о давању милостиње „на порту", и то у мерама примања протомајстора Николе и Астрапе, *који су цркву зидали и осликали*: они су током рада примали сваког месеца по *четири кабла брашна, два пшеничног и два обичног* и *чабар пића*, вероватно вина, а *истим каблом једном у два месеца и кабао соли*.[2]

---

[1] В. Јагић, „Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога", *Гласник СУД*, 42, Београд 1875, 288–289; Теодосије, *Житије светог Саве*, Београд 1984, 136.

[2] С. Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955, 21 (даље: С. Радојчић, *Мајстори*); Д. Панић, „О натпису са именима протомајстора

Био је то само део Николиних и Астрапиних принадлежности, јер су градитељ и сликар призренске цркве свакако, поред ових примања у натури, добијали и новчану надокнаду, чији износ не знамо.[3] Сликарски посао је изгледа био добро плаћен у средњем веку: дубровачки сликар Вицко Ловров обавезао се 1510. године да ће осликати цркву Богородичиног успења у манастиру Тврдошу за тридесет дуката,[4] а зограф Лонгин је 1576/1577. године забележио да је за сликање три иконе на иконостасу у цркви Св. Николе у Великој Хочи добио пет златника.[5]

Овакви и слични, у сваком случају ретки и утолико драгоценији подаци, обогаћују наша знања о друштвеном статусу уметника у средњем веку, о њиховом односу према поручиоцима дела, о начину и условима рада, о томе колико су били цењени од својих савременика и слично.[6] Њихов лични живот, у најширем смислу, остаје, међутим, дубоко запретен, готово потпуно непознат. Један од важних, али не и најважнијих, разлога за то јесте ликовни језик њиховог изражавања, који је само у оквиру утврђених иконографских образаца остављао довољно простора за лични исказ, на основу кога је

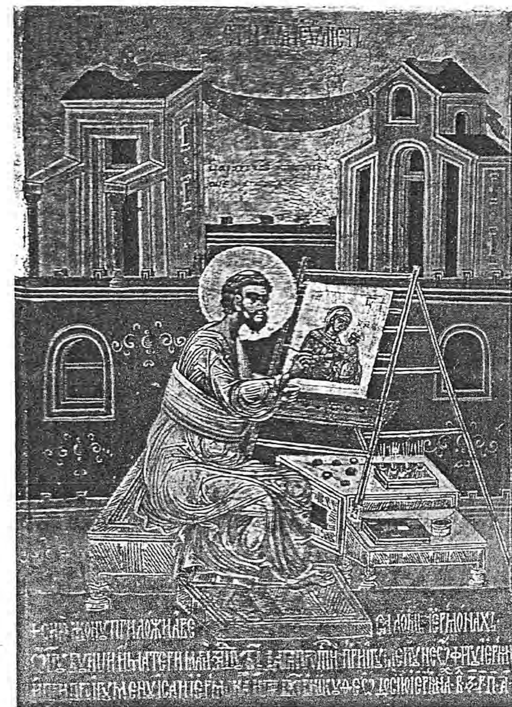
у ексонартексу Богородице Љевишке", *Зограф*, 1, Београд 1966, 21–13 (= Д. Панић – Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, СКЗ, Београд 1975, 23–27, цртеж 2). Калк целог натписа објавио је Б. Живковић, *Богородица Љевишка – цртежи фресака*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1991, 73.

[3] Судећи по многобројним уговорима из 18. века, за које не сумњамо да у много чему понављају клаузуле старијих писаних или усмених договора између уметника и наручилаца, сликари су обично бесплатно добијали храну, пиће, стан, подвоз, огрев итд. уз новчану надокнаду.

[4] Ј. Тадић, *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в.*, II, САН, Београд 1952, 39.

[5] М. Ивановић – П. Пајкић – Р. Лазовић, „Три Лонгинове иконе из Велике Хоче", *Гласник МКМ* III, Приштина 1958, 198; С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, МС, Нови Сад 1965, 44 (даље: С. Петковић, *Зидно сликарство*).

[6] Овде помињем само неколико корисних публикација са изворима и коментарима у вези са овом темом: C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents*, New Jersey 1972; *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Age*, I–II, Paris 1986–1987; A. Kazhdan – H. Maguire, „Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art", *Dumbarton Oaks Papers*, 45, Washington 1991, 1–22; S. Kalopissi-Verti, „Painters in Late Byzantine Society. The Evidence of Church Inscriptions", *Cahiers archéologiques*, 42, Paris 1994, 139–158; *Το πορτραίτο το καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997.



Житијна икона јеванђелисте Луке сликара Радула (1672/1673) у манастиру Морачи, детаљ: свети Лука слика Богородицу с Христом.

поузданим историјскоуметничким методима могуће издвојити и објаснити дела неких сликара, било да су они познати по имену или не. У том смислу су били у предности ствараоци чији је основни медиј изражавања био језик, због чега у делима књижевника, а нарочито преписивача, налазимо обиље бележака о њиховом раду и о њима самима. Стога се и десило да су међу уметницима често највише података остављали баш сликари минијатура, који су често у исто време били и писари. Записи Григорија дијака, који је заставио златом *Мирослављево јеванђеље* (око 1185), обилују личним мотивима: он се потписује народним именом Глигорије, молитвено се обраћа Богу и од њега очекује да буде у кнежевој милости итд.[7] Поп Јован из Кратова (16. век) уносиће у типично преписивачке белешке и своја лична размишљања у виду изрека: *Рука која је писала у гробу труне, а књига ће трајати вечно*, а кад оде у Крајову, на

[7] *Стари српски записи и натписи* I, Београд 1902, бр. 4–6.

двор војводе Јована Михне, сећаће се свог Кратова и српског порекла, и правдати се што је можда грешио пошто је писао с наочарима.[8] Андреја Раичевић (17. век), украшавао је књигу Козме Индикоплова (1649), али је неке свете ликове оставио без имена, простодушно признавајући да их није нашао у изворнику.[9] Кипријан Рачанин, пак, после Велике сеобе 1692. године, у Сентандреји, далеко од своје Раче, исписивао је опширне и тугом натопљене записе *у великој бури и метежу, у туђој земљи и туђем дому*, предосећајући смрт под теретом година: *Еј, еј, о горе; ух, ух смрти, ко те може избегнути. Нацрта*, тј. написа, *многогрешни Кипријан, писаше у старости дубокој; перо се поби, ум изнеможе, лист опада, старост пристиже.*[10] А Радослав (око 1430), сликар прекрасних минијатура у једном четворојеванђељу, сада у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (Ф. И. 591), записаће испод представе Јована Богослова само своју кратку молитву: *Помени, Господе, у царству раба својега Радослава који је сликао ове свете ликове.*[11]

Тако су минијатуристи и преписивачи, подједнако вични перу и кичици, речи и слици, сликовито описивали своје време, своје невоље, душевне потресе и своја надања. Њихова духовна сабраћа, сликари фресака и икона, знатно су ређе посезали за речима, да њима кажу нешто више о себи.

Пошто је осликао два појаса фресака у припрати Пиве, поп Страхиња из Будимље је забележио на северном зиду: *Ова два виша реда осликаше се године 7112 = 1603/4, при игуману Симеону јеромонаху,*[12] можда верујући да ће следеће

[8] З. Јанц, „Преписивачка школа попа Јована из Кратова и њени одјеци у каснијем минијатурном сликарству“, *Зборник МПУ* 15, Београд 1971, 119–120.

[9] В. Ј. Ђурић, „У потрази за делом сликара Андрије Раичевића“, *Старине Црне Горе* I, Подгорица 1963, 31.

[10] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 1976, 1977; И. Веселинов, „Стихологија Кипријана Рачанина“, *Сентандрејски зборник* 1, Београд 1987, 307 (пренос на савремени српски језик: Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, Нолит, Београд 1960, 284).

[11] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 251; В. Ј. Ђурић, „Сликар Радослав и фреске Каленића“, *Зограф* 2, Београд 1967, 22, сл. 4.

[12] С. Петковић, „Делатност зографа попа Страхиње из Будимље“, *Старине Црне Горе* I, Подгорица 1963, 122; С. Петковић, *Зидно сликарство*, 53, нап. 149.



Нерукотворени Христов убрус, Богородичина црква у Студеници (1208/09) и молитвена белешка сликара при дну.

сезоне наставити посао, али се у Пиву више никад није вратио. А зограф Лонгин, у једнакој мери успешан и као сликар и као писац, у уобичајеном натпису на једном антиминсу који није сачуван, неочекивано ће, у неколико речи, сјајно оцртати портрет митрополита хвостанског Пахомија: *Беше Грк родом, веома књижеван, седих власи и разуман.*[13] Очигледно је Лонгин добро познавао овог митрополита, који му је, изгледа, импоновао својим образовањем, због чега није пропустио да забележи и његову смрт 1583. године, што је сасвим необично за један овакав литургијски предмет. Иначе, Лонгин је оставио и бескрајно важне белешке у аутографу свог Акатиста св. Стефану Првомученику (Дечани 138). Премда оне више припадају историји књижевности, не можемо овде да изоставимо бар његову белешку о томе како је писао ово дело. Називајући себе *неким монахом*, туђинцем многогрешним и лењим, недостојним и страсним, Лонгин се исповеда како га је на писање састава подстакао милешевски монах Авксентије, а кад је он умро, престао је са писањем; тек кад су прошле две године од Авксентијеве смрти, Лонгин се сетио да заврши ово дело и,

[13] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 659; М. Шакота, „Зограф Лонгин, сликар и књижевник XVI века“, *Стара књижевност* (прир. Ђ. Трифуновић), друго издање, Нолит, Београд 1972, 543.

уздајући се у свете молитве оних који ће га читати, усудио се да настави писање.[14]

Највише је било, међутим, сликара који ни своје име нису оставили, неки међу њима чак и најбољи у свом времену, па су тако заувек остали анонимни. Каткад, природно, зажалимо због тога, сметнувши с ума средњовековни систем вредности, ондашња схватања о уметности и њеним ствараоцима. Премда на раскршћу два света, Истока и Запада, и баштиник културног наслеђа и једног и другог, српски народ се коначно окренуо Византији у време Стефана Немање и светога Саве. То потпуно прожимање православним духом и уграђивање у византијску културу остварили су се до краја у књижевности, музици и сликарству, дакле у оним уметностима које су најтешње биле повезане с богослужењем, као његови саставни делови. За разлику од архитектуре, скулптуре или златарства, који су представљали само оквир и спољашњи украс литургијском садржају, па су могли да буду позајмљени и из западног дела Европе и са других страна, у поменутим уметностима није било компромиса нити одступања од строгих и чистих православних начела. Ако је појединачних западних утицаја и било, они су строго мењани, нарочито у садржајном смислу. Кад је сликар Вицко Ловров из Дубровника закључивао уговор с тврдошким монахом Матејом, обавезао се



Свети Меркурије, фреска у Богородици Перивлепти у Охриду (1294/95), са белешком сликара Михајла Астрапе на мачу.

[14] М. Шакота, „Прилог познавању иконописца Лонгина", *Саопштења* I, Београд 1956, 156–158.

да ће цркву живописати фигурама и другим украсима *на грчки начин*; да је заиста тако и учинио сведочи и данас тек неколико сачуваних фресака у Тврдошу. Прихватањем хришћанства из Цариграда, Срби су оданде преузели и уметност, али не само њене облике већ и схватања о њој и о њеним творцима, која су много раније усвојена и дубоко укорењена у Византији. Одлуке донете на Седмом васељенском сабору (787), посвећеном култу икона, поштоване су непрекидно у православном свету, о чему сведоче, како сама дела тако и писани текстови. У вези с темом нашег прилога треба подсетити само на део расправе са Сабора о улози и месту сликара у настанку иконе. Израда икона – речено је тада – уопште не представља изум сликара; напротив, то је установа и предање цркве и предање светих отаца. Почаст припада онима који су подигли свете храмове и украсили их сликама, да би се у њима приносиле молитве и бескрвна жртва, док је сликарева само вештина и извођење дела.[15] У редоследу настанка иконе и сваке свете слике, на почетку је, дакле, Бог, творац свега, затим долазе свети оци и њихово предање, следе ктитори или наручиоци, а тек на крају је сликар, који својом руком и својом вештином преноси и људима показује видљиве ликове Бога, његових светих и догађаје свете историје.

То савршено потврђују безбројни ктиторски натписи у црквама, на иконама, у књигама и другим уметничким делима, свакако преузети са византијских образаца. У оваквим натписима, који имају несумњиво званично обележје, помињање сликара уопште није било обавезно, а што је било у складу са местом које је он заузимао на лествици заслужних за живописање неке цркве или сликање иконе. Ови натписи су својим садржајем утврђивали канонску исправност живописа, истицали су заслугу ктитора и њихову жељу да буду упамћени и поменути од стране оних који тај натпис буду читали, али исто тако и да подстакну друге на слична богоугодна дела. Помињем овде два

[15] Уп. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum*, t. XIII, Florentia 1767, col. 252BC: Οὐ ζωγράφων ἐφεύρεσις ἡ τῶν εἰκόνων ποίησις. ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλισίας ἔγκριτος θεσμοθεσία καὶ παράδοσις... μὴν οὖν γε αὐτῶν (πνευματοφόρων πατέρων ἡμῶν) ἡ ἐπίνοια καὶ ἡ παράδοσις. καὶ οὐ τοῦ ζωγράφου. τοῦ γὰρ ζωγράφου ἡ τέχνη μόνον. ἡ δ□ διατάξις πρόδηλον τῶν σεβασμένων ἁγίων πατέρων.

примера. Пошто је саградио и живописао припрату манастирске цркве у Крушеву (Добруну) 1343. године, жупан Петар – у монаштву Јован – дао је да се над улазом испише опширан натпис (у међувремену уништен), у коме је изложио свој ктиторски подухват и додао: *Оци и браћо, и свако ко прочита ове речи, опростите и благословите раба Божјег, смерног Јована, световним именом великог жупана Петра.*[16] А непознати ктитор Богородичине фреско-иконе у манастиру Трескавцу (1430) завршио је свој натпис поруком: *И ако неко нешто приложи, нека му је вечно сећање.*[17]

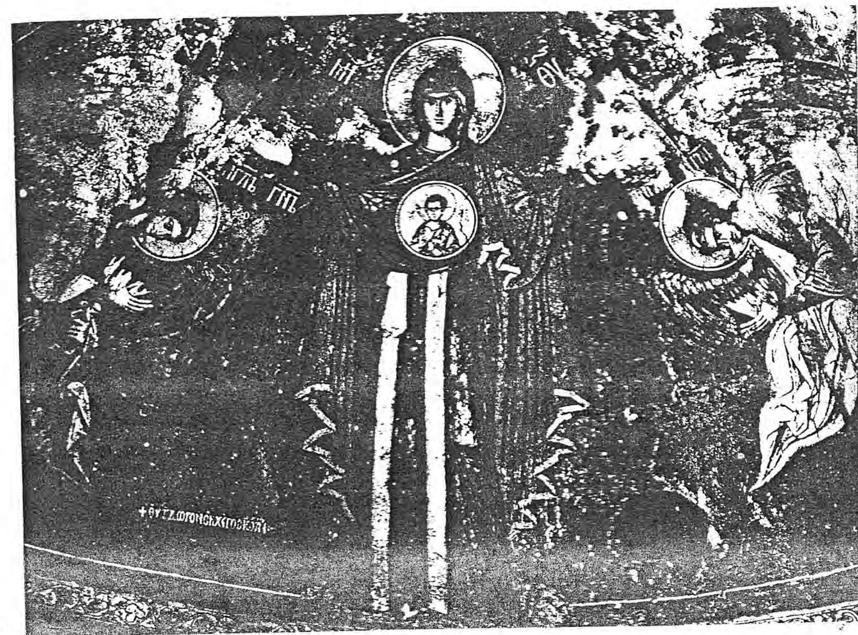
Ктиторске натписе су исписивали сликари, али их нису сами и састављали, па нису ни могли да уносе самоиницијативно податке о себи. Међутим, ту и тамо су се у оваквим натписима ипак појављивала имена сликара. Премда сви такви случајеви још нису сабрани ни објављени, може се са доста сигурности извести закључак да су подаци о сликарима најчешће уношени вољом ктитора. Јефросинија, удовица Ксеноса Псалидиса, била је несумњиво поносна што је за украшавање цркве Христа Спаса у Верији (1314/15) успела да доведе познатог сликара Георгија Калиергиса из Солуна, па је у стиховани ктиторски натпис над западним улазом забележила да је он *најбољи сликар читаве Тесалије*.[18] И једном грузијском обласном господару, Вамеку Дадијанију (1384–1396), било је необично важно да истакне да је за живописање своје цркве у Цаленџихи довео сликара кир Мануила Евгеника из Цариграда, па је то и забележио на југозападном ступцу, а сликар поновио у молитвеном натпису, на грузинском и на грчком језику: *Моленије раба Божјег и грешника Мануила Евгеника, сликара који је живописао овај храм, и који је стигао из Цариграда.*[19] Слич-

[16] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 154; З. Кајмаковић, *Зидно сликарство у Босни и Херцеговини*, „Веселин Маслеша", Сарајево 1971, 315 (даље: З. Кајмаковић, *Зидно сликарство*).

[17] *Стари српски записи и натписи* I. бр. 254.

[18] Σ. Πελεκανίδης, *Καλλιέργης ὅλης Θετταλίας ἄριστος ζωγράφος*, Αθήνα 1973, 7–12; Θ. Παπαζώτος, *Η Βέροια και οι ναοί της*, Αθήνα, 1994, 101–102, цртеж 17.

[19] H. Belting, „Le peintre Manuel Eugenikos de Constantinople, en Géorgie", *Cahiers archéologiques*, 28, Paris 1979. 105–106, сл. 2; И. Лордкипанидзе, *Роспись Цаленджиха*, Тбилиси 1992, 12–16. сл. 3–4.



Богородица с анђелима у апсиди цркве Светог Димитрија у Пећи (1322–1323), доле лево белешка сликара Јована.

на молитвена белешка сликара Дионисија нашла се на крају ктиторског натписа изнад северног улаза Богородичине цркве у Ферапонтовом манастиру (1502/3), сликара који је био најславнији око 1500. године у Русији – савременици су га сматрали *мудрим, славнијим од свих, изврсним и вештим*, кога је уважавао *чак и самодржац Руске земље*.[20] У другим, не тако малобројним случајевима – поменимо, примера ради, зографа Јована на струшкој икони св. Георгија (1267),[21] сликара

[20] Н. И. Федышин, „О датировке Ферапонтовских фресок", *Ферапонтовский сборник* 1, Ферапонтово 1985, 38 (најболье издање натписа); за његово тумачење: Б. Тодич, „Надписи с именами художников в русской живописи XVI в.", *Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI век*, С.-Петербург 2003, 203–204, 206.

[21] В. Ј. Ђурић, *Иконе из Југославије*, Београд 1961, 17–18, 76; Ф. Баришић, „Два грчка натписа из Манастира и Струге". *ЗРВИ* VIII–2, Београд 1964, 17–19.

Мануила и Јована Фоку на Криту (средина 15. века),[22] или зографа Алексија у цркви Св. Николе у Марици на Родосу (1434/1445)[23] – не знамо поуздано зашто су се ктитори одлучивали да у своје натписе укључе имена сликара или њихове кратке молитве, али слутимо да су ови сликари били добро познати савременицима и да је њихово ангажовање и помињање подизало углед ктитора.

Оваква пракса бележења имена сликара у ктиторским натписима била је позната и српској средини. Те белешке, писане каткад у трећем, а чешће у првом лицу, биле су обично врло једноставне. На крају ктиторског натписа изнад улазних врата у цркви села Ђураковца (1592) – коју су срушили Арбанаси 1999. године – сликар је забележио своје име: *Грешни Милија зограф*;[24] слично је учинио и зограф Василије 1623. године на крају ктиторског натписа у цркви Св. Климента у Мостаћима код Требиња: *Рука грешног зографа Василија*,[25] као и Јован у цркви Св. Спаса у Штипу (1601), с тим што је он на крају српског ктиторског натписа додао белешку на свом матерњем, грчком језику: *Рука Јована зографа*,[26] док је поп Данило, изгледа такође Грк, и своје име исписао на српском језику над улазом у хиландарски параклис Св. Николе 1667 (изгорео 2004. године).[27] Други сликари су укључивали опширније и занимљивије податке у ктиторске натписе. Неки Алексије је, крајем 14. века, ктиторском натпису у пећинском храму посвећеном Богородици у Глобоком на Преспанском језеру (сада у Албанији) додао запис о себи, у коме је поменуо да је ученик зографа Јована: *Руком Алексија тобожњег ученика Јована зографа*[28]; такав податак је без сумње био важан, како Алексију тако и ктитору, монаху Партенију, јер је митрополит и зограф Јован сигурно био најбољи и најпознатији сликар у то време у јужним областима српске средњовековне државе. А кад је игуман Прохор са братијом састављао натпис о завршетку живописања храма у манастиру Ломници 1607/1608. године, допустио је да сликари додају и своју белешку; ови су не само исписали своја имена – Јован, Никола и Георгије – већ и молбу да не буду осуђивани ако су негде грешили, пошто су била зла времена и велики су страх трпели од Турака: *Наслика и доврши Јован, и Никола, и Георгије. А ако негде нешто погрешисмо, молимо вас, браћо наша, немојте нас клети, јер смо били у великом страху од Турака и од софте, и од многих других зала.*[29] Садржај ове белешке



Житијна икона светог Стефана Дечанског зографа Лонгина, манастир Дечани, 1577.

---

[22] T. Gouma-Peterson, „Manuel and John Phokas and Artistic Personality in Late Byzantine Painting", *Gesta, XXII*, 1983, 160–161.

[23] Σ. Καλοπίση–Βέρτη, „Οι ζωγράφοι στην υστερηβυζαντινή κοινονία. Η μαρτυρία των επιγράφων", *Το πορτραίτο του καλλιτέχνη στο Βυζάντιο*, 139, сл. 14 (даље: Σ. Καλοπίση–Βέρτη, „Οι ζωγράφοι").

[24] В. Р. Петковић, „Натписи и записи у старим српским црквама", *Старинар* III–2, Београд 1923, 29; С. Петковић, *Зидно сликарство*, 144, 187 (калк с именом сликара на 145). Могуће је да је Милија, „писац икона", забележио свој долазак у Пећ исте 1592. године, *Стари српски записи и натписи* IV, бр. 6229.

[25] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 1146; С. Радојчић, *Мајстори*, 71; З. Кајмаковић, *Зидно сликарство*, 373, сл. 228.

[26] В. Р. Петковић, „Натписи и записи у старим српским црквама", 45; С. Петковић, *Зидно сликарство*, 150 (калк записа).

[27] *Стари српски записи и натписи* IV, бр. 6962; С. Петковић, „Црква светог Николе у Хиландару", *Хиландарски зборник*, 8, Београд 1991, сл. III–IV.

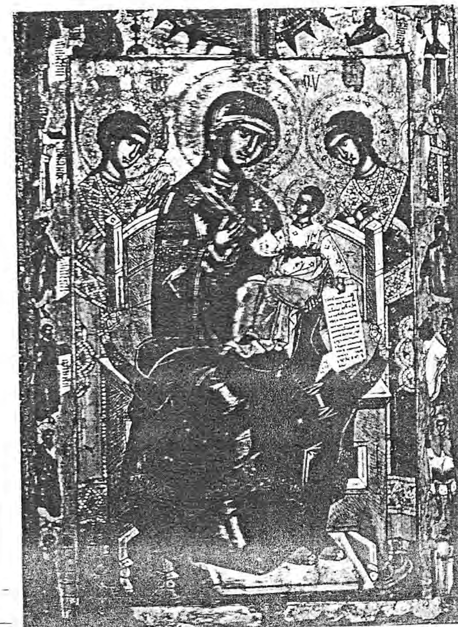
[28] Th. Popa, „Piktura e shpellave eremite në Shqipni", *Studime historike*, XIX–3, Tirana 1965, 73–82; В. J. Ђурић, „Радионица митрополита Јована Зографа", *Зограф* 3, Београд 1969, 20; Σ. Καλοπίση–Βέρτη, „Οι ζωγράφοι", 151 (ту и о обичају да сликари помињу своје учитеље).

[29] Натпис је објављиван више пута; најбоље: З. Кајмаковић, *Зидно сликарство*, 255, 331, сл. 196; Љ. Шево, *Манастир Ломница*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1999, 28, сл. 10.

веома много наликује на многобројне писарске записе, а занимљиво је да су сликари последње речи – о страху од Турака, софте и других зала – за сваки случај исписали ситним, једва читљивим словима.

У време док су у Ломници радили ови сликари, вероватно пристигли однекуд са југа, најзапосленији зограф у српским крајевима био је поп Страхиња, родом из Будимље. Сликар фресака, икона и минијатура, Страхиња је био много тражен и очигледно цењен, па су неки ктитори истицали његово име у натписима. Већ у свом првом, нама познатом раду, у манастиру Светих арханђела у Ђурђевића Тари код Пљеваља (1591), Страхиња је у ктиторски натпис унео белешку о себи: *Трудих се о овом живопису, поп Страхиња из места Будимље,*[30] истина тајном буквицом, одмах после имена ктитора. Међутим, у цркви Св. Николе у Градишту у Паштровићима (1620), Страхиња је своје име на крају ктиторског натписа исписао читким словима: *Наслика поп Страхиња из места Будимље.*[31] Овај сликар је и другде остављао врло сличне натписе: на престоној икони Христа (1599/1600) у манастиру Морачи забележио је: *Ову икону наслика Страхиња из места Будимље,*[32] на једној фресци у цркви манастира Озрена (1605/6): *Помени, Господе, презвитера Страхињу,*[33] а минијатуре у четворојеванђељу из 1597. године (сада у музеју Свети Стефан краљ у Стоном Београду, Мађарска) снабдео је следећом белешком испод представе јеванђелисте Матеја: *Повељењем архијереја кир Дионисија, наслика презвитер Страхиња ове ликове светих јеванђелиста,* и после исцрпних хронолошких одредница додао: *Бог да прости. Ово писах у Велику суботу.*[34]

Други веома уважаван сликар спочетка 17. века био је хиландарски монах Георгије Митрофановић. То што је дошао са Свете Горе, поред заиста високих уметничких квалитета, било је, чини се, пресудно што су ктитори редовно наглашавали да је њихов живопис извео Митрофановић. Везе српских манастира са Светом Гором биле су у ово време врло живе, она је сматрана средиштем изворног монашког живота, а Хиландар је био најпоузданији чувар предања и славне српске прошлости. Сликар који је оданде дошао унапред је био овенчан харизмом истинског и провереног православног сликара, па су ктитори, поред својих, давали да се испише и његово име, најчешће пропраћено додатком о Митрофановићевој вези са Светом Гором. Тако је било у Добрићеву у Херцеговини, судећи чак и по рђавом читању ктиторског натписа, пре но што је он уништен двадесетих година 20. века,[35] затим у Завали (1618/19), где је оштећени натпис помињао, као и у Добрићеву, *руку грешног Георгија зографа от Свете горе Атона,*[36] док је у Морачи то сасвим поуздано. У овом манастиру он је насликао неколико фресака у припрати главне цркве и живописао њену западну фасаду, некада под тремом, где је исписао опширан и садржајем занимљив натпис, са својим именом на крају: *У име, у Тројици слављеног Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа, насликаше се ови свети и часни ликови у времена нужна и тешка. Јер тада се велика насиља чињаху од Агариних по-*



Престона икона Богородице зографа Лонгина на иконостасу у манастиру Ломници (1577/78) (испод Богородичиног престола белешка сликара).

[30] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 817.
[31] С. Радојчић, *Мајстори*, 69, сл. 39.
[32] С. Петковић, *Морача*, СКЗ, Београд 1986, 57.
[33] З. Кајмаковић, *Зидно сликарство*, 363, сл. 178–180.
[34] С. Петковић, „Минијатуре попа Страхиње из 1597. године“, *Саопштења*, XXXII–XXXIII, Београд 2000–2001, 50, сл. 1.

[35] З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, „Веселин Маслеша“, Сарајево 1977, 40–41.
[36] *Исто*, 49.

томака на хришћански род, и на цркве и манастире у пустињама и свету. По допуштењу Божјем ово нам припаде грехова ради наших. И насликаше се ови ликови залагањем и усрдношћу игумана кир Макарија јеромонаха са братијом. Бог да их прости. Тада је текло лето 7125 (=1616), круг сунца је био 12, а месеца 18. Тада престо све српске земље држаше кир Пајсије патријарх, при Лонгину, митрополиту херцеговачком. Писах месеца септембра, Георгије зограф од манастира Хиландара.[37] Том приликом Георгије Митрофановић је за морачки иконостас насликао Деизисни чин и престону икону Богородице, окружену пророцима и светим мелодима, и на њој оставио белешку, у којој такође помиње свој манастир, али и моли опроштај за себе: *Рука грешног Георгија зографа из манастира Хиландара. Опростите ми, оци, грешноме црнцу*, тј. монаху.[38] Митрофановићевим именом је био допуњен и ктиторски натпис у трпезарији Пећке патријаршије (1620), али тај натпис одавно више не постоји, као ни трпезарија с његовим фрескама.[39]

Од дела која је Георгије Митрофановић извео у свом матичном манастиру задржаћемо се на две целине, којима је он био и ктитор. Таква улога је сликарима пружала могућност да другачије искажу свој однос према делу, па су њихови натписи тада обично били богатији и другачије састављени.[40] Повод за претпоставку да је Митрофановић био не само сликар већ и приложник хиландарских царских двери из 1615/1616. године, заједно са сабратом јеромонахом Филипом, јесте то што су молитвени записи обојице исписани на исти начин испод ликова арханђела Гаврила и Богородице, крупним и лепим црвеним словима, у облику уобичајеном за ктиторске натписе. Слично Филипу, Митрофановић је забележио: *Прими, Господе, моље-*

[37] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 1039; З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 41, 184, нап. 422.

[38] В. Ј. Ђурић, *Иконе из Југославије*, 124; З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 41, 281.

[39] М. С. Милојевић, *Путопис дела Праве (Старе) Србије* I, Београд 1871, 192–193; С. Петковић, „Зограф Георгије Митрофановић у Пећкој патријаршији (1619–1620)“, *Гласник МКМ* IX, Приштина 1964, 238–239; З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 52.

[40] S. Kalopissi-Verti, „Painters in Late Byzantine Society“, 145–146.

ње недостојног раба свог Георгија зографа.[41] Његово ктиторство обновљене и тада осликане велике хиландарске трпезарије (1621–1622) уопште се не доводи у питање, јер о томе сведочи опширан и леп натпис над њеним улазом. Повод за ово дело била је смрт неког старца Митрофана, очигледно њему блиске и драге особе, чијој је успомени Георгије посветио свој прилог и рад; обнову и осликавање трпезарије извео је уз сагласност читавог хиландарског сабора, при игуману Илариону; пажљиво је записао кад је радио и у чије време, а у духу монашке скромности, себе је поменуо као најмањег и худог међу иноцима, сиромашног добрим делима и богатог гресима.[42]

Много је више било сликара који су поклањали иконе, а овде издвајамо само једног, Лонгина, сигурно најпознатијег и најплоднијег међу српским сликарима друге половине 16. века. Овај вишеструко надарени уметник завршио је 1. августа 1577. године раскошну житијну икону св. Стефана Дечанског и подарио је манастиру у коме су почивале његове мошти. За Дечане је Лонгин био везан сликарским пословима и раније, а према светом Стефану је гајио посебно поштовање. Осим што га је неколико пута приказао у циклусу св. Николе, скоро да нема сумње да му је 1572/1573. године написао надахнуту службу Акатиста,[43] у којој га је величао као великомученика и топлог заступника у невољама. На сликање иконе га је нагнала нека болест, па се дирљивим натписом на њој обратио светом краљу, молећи га да посредује за његово оздрављење. Пошто је поменуо кад је и у чије време икона настала, Лонгин је испод престола Стефана Дечанског исписао своју молитву: *О свети Христов божанствени великомучениче, венценошче и Првомучеников имењаче, Стефане, као онај који у Цара твари стојиш пред престолом тросјајне Светлости, душом мојом с телом у неисцелној болести са ранама и гнојем, што ме љуто боле, молим ти се, посредуј код Христа владике за*

[41] З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 269–270, сл. 135; С. Петковић, *Иконе манастира Хиландара*, Манастир Хиландар, 1997, 41, сл. 127–128.

[42] Натпис је више пута објављиван; његов калк је донео З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, сл. 17.

[43] Б. Јовановић-Стипчевић, „Служба Акатисту Стефана Дечанског Лонгина Зографа“, *Археографски прилози* 12, Београд 1990, 93–125.

мене смерноī, који руком мојом с душом ми ово насликах и ūеби љубазно ūринесох. Недосūојни Хрисūов раб Лонīин, расоноша и зоīраф.[44] Лепа и потресна Лонгинова молба открива његова дубока осећања: душом и болесним телом понизно се моли светом Стефану, који стоји крај престола Господњег, а душом и руком слика икону и приноси је с надом светоме, уверен у његово посредовање. Као смерни, недостојни раб Христов, зограф је и своје име и своју монашку припадност, намерно је унижавајући на најнижи степен, сакрио иза тајне буквице, нечитке за оне што икону гледају, али разумљиве Богу и светом Стефану коме се обраћа, чиме је још више подвучена интимност његове молитве.

Такав вид испољавања побожности уопште није био особен само за Лонгина; он је као сликар и песник то знао и умео да изрази боље и лепше од других уметника. Уосталом, већ и то што толики сјајни средњовековни сликари нису оставили ни име на својим делима довољно говори о њиховом односу према слици. Ако је црквено предање јасно одредило место уметника у настанку иконе и сваке друге слике, они су стварање разумели као свети чин, па су се тако према њему и односили. Писана сведочанства о томе су веома ретка, и зато су нам драгоцена она доспела преко сликарских приручника на измаку средњега века. У једној од најстаријих ерминија, тзв. Првом јерусалимском рукопису, из друге половине 16. века, саветује се сликару да не ради своје дело просто, како било и с нехатом, већ са страхом Божјим и страхопоштовањем, јер је то божанствено дело.[45] А Дионисије из Фурне ће у својој ерминији (почетак 18. века) навести и посебну молитву коју је сликар требало да изговори пред иконом Богородице, у малом обреду којим је руководио свештеник,[46] док је сабор у Москви,

[44] В. J. Ђурић, *Икона свеūоī краља Сūефана Дечанскоī*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1985, 12 (пренос на савремени српски језик претходно је објавио и Ђ. Сп. Радојичић, *Анūолоīија сūаре срūске књижевносūи*, 250).

[45] А. Παπαδόπουλος–Κεραμεύς, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, Πετρουπόλεωη, 1909, 259 (сада и у упоредном грчко-српском издању: М. Медић, *Сūари срūски ūриручници* II, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 2002, 162–163).

[46] *Исūо*, 5–6.

одржан 1551. године, у зборнику посвећеном сликању икона (тзв. *Сūоīлаву*), прописао низ морално-етичких норми за зографе, укључујући не само поступак сликања већ и њихов приватни живот.[47] Мада су ови извори хронолошки или територијално знатно удаљени од средњовековне Србије, нема сумње да су они били утемељени на много старијем искуству црквеног сликарства у Византији и у земљама њене духовне сфере. Фрагментарна сведочанства доспела до нас из знатно дубље старине то поуздано доказују.

Пошто је дело које обављају свето, а слика истинити лик, првообраз Христа, Богородице и светаца, било је незамисливо да се она произвољно мења или у њу уносе подаци приватног карактера. Сликар је био само побожни посредник између Бога и људи – онако како је то утврђено на Седмом васељенском сабору – подстакнут божанским надахнућем, и које он руком преноси у боје и облике. Језгровито и тачно то је исказао зограф Јован у Светом Димитрију у Пећкој патријаршији (1322–1324), записавши поред Богородице у апсиди на свом матерњем језику: *Божји дар из руке Јованове*.[48] Пошто је примио божански дар и својом руком – или душом и руком, како би рекао Лонгин – учествује у светом чину показивања Бога и његових угодника, средњовековни сликар је стекао право, слично ктитору, да на делу које слика забележи своје име, али не као потпис, јер он није прави творац, већ да би се, пре свега, молитвено обратио ономе кога слика приказује.

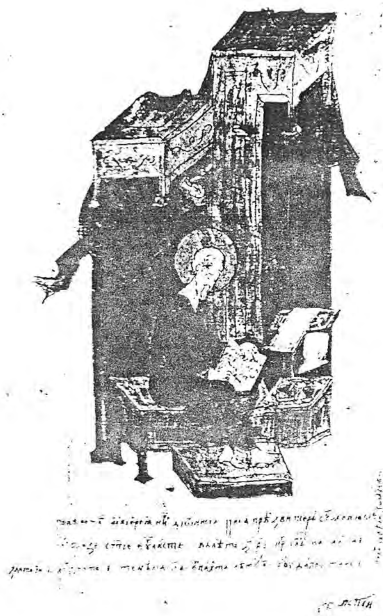
Најстарији такав сликарев натпис у српском зидном сликарству сачуван је, само делимично, у Богородичиној цркви у Студеници (1208/1209): *Госūоде Исусе Хрисūе, Боже наш, ūомилуј, сūаси īрешноī ūвоī...*[49] Обликом и местом где се налази он је вишеструко занимљив, без обзира што није сачувано

[47] Г. Острогорски, *О веровањима и схваūањима Визанūинаца*, Просвета, Београд 1970, 182–202.

[48] В. Р. Петковић, „Натписи и записи у старим српским црквама“, 19; С. Радојчић, *Мајсūори*, 35–36, сл. 21; *Исūи*, *Одабрани чланци и сūудије*, МС, Нови Сад 1978, 93–94.

[49] Објавио га је најпре С. Мандић, „Откривање и конзервација фресака у Студеници“, *Саоūшūења* I, Београд 1956, сл. 4 (калк); о њему в. и С. Радојчић, *Мајсūори*, 7–8; Л. Мирковић, *Иконоīрафске сūудије*, МС, Нови Сад 1974, 327–329; Σ. Καλοπίση–Βέρτη, „Οι ζωγράφοι“, 130, са осталом литературом.

и име сликара. Исписан је ситним курзивом на грчком језику, као потпуно лична белешка зографа. Натпис се налази уз доњу ивицу мандилиона, непосредно испод свечаног ктиторског натписа у прстену куполе, који крупним позлаћеним словима на српском језику говори о ктиторима заслужним за подизање и осликавање Студенице. Местом, величином слова и садржајем свог натписа сликар је, дакле, потпуно следио уобичајену хијерархију важности: прво су поменути ктитори (Немања-Симеон, Вукан и, свакако, Стефан), па духовни ауторитет и надзиратељ посла (Сава), и на крају уметник, и то на сасвим другачији начин и на другом месту. Своју белешку сликар није случајно исписао уз доњу ивицу нерукотвореног Христовог образа, јер се, прво, он молитвено обраћао Христу; друго, *свети убрус* се чувао у Цариграду, одакле је највероватније био студенички сликар, као његова најзнаменитија реликвија; треће, овај свети и нерукотворени лик Спаситељев, настао по легенди тако што је Христос прислонио сликарево платно на своје лице и на њему се отиснуо његов лик, био је прва икона и узор сликарима, што помињу и писци ерминија.[50] Искључиво лични



Јеванђелист Матеј, минијатура у Старобеоградском јеванђељу (1597), доле запис сликара попа Страхиње.

[50] Α. Παπαδόπουλος–Κεραμεύς, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, 7, 260.

карактер белешке потврђује и то што је она у молитвеном облику, исписана на сликаревом матерњем језику, и то ситним брзописом, па је била неприметна за оне који стоје у храму.

Сличне белешке остављали су и други сликари, а да су оне биле, пре свега, важне њима самима, судимо по томе што се налазе у вишим појасевима фресака, тешко или нимало доступне оку посматрача са земље. Више таквих записа, сведених на скраћена имена, оставио је Михаило Астрапа у охридској цркви Богородице Перивлепте (1294/1295), пре но што се десетак година касније обрео у српској држави. У једном ранијем раду показао сам да је сликар тамо с пажњом одабирао сцене где ће исписати име, одајући на тај начин и своје стваралачке и личне побуде.[51] Његово име се, на пример, нашло и на једној посуди у представи *Тајне вечере*, што се може повезати са тропаром *Прими ме данас, Сине Божји, да учествујем на твојој тајној вечери*, који се изговара пре причешћа на литургији.[52] Вероватно је и поп Страхиња био подстакнут сличним мислима кад је забележио своје име поред Христових ногу у *Причешћу апостола* у апсиди цркве у Озрену (1605/1606). Како је његова белешка изгледала у целости није познато, јер су од ње остале само две речи: *писца* и *Страхињу*,[53] али не треба сумњати да је овде била исписана Страхињина молба, сасвим прикладна овом месту. Јер, Христос је жртвовао своје тело и пролио своју крв за отпуштење грехова свих (у таквом литургијском виду исписане су Христове речи и на фресци у Озрену) и ради стварања нове заједнице Бога и људи, а у коју се укључујемо причешћивањем. Молитвом пре причешћа обраћамо се Господу да нам опрости сагрешења и удостоји нас причести и вечног живота.[54] Вероватно је и поп Страхиња, исписујући своје име крај *Причешћа апостола*, исказао најинтимнију наду да ће му бити опроштени греси и да ће бити прибројан заједници изабраних. Веру-

[51] B. Todić, „'Signatures' des peintres Michel Astrapas et Eutychios. Fonction et signification", *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*, Θεσσαλονίκη, 2001, 650–652.

[52] *Божанствене литургије* (прев. Ј. Поповић), Београд 1978, 71.

[53] З. Кајмаковић, „Када је поп Страхиња сликао фреске у манастиру Озрену", *ЗЛУ МС* 10, Нови Сад 1974, 355, сл. 3.

[54] *Божанствене литургије*, 70–71.

јемо, такође, да су тема и порука представе *Покајања Давидовог* на спрату охридске Свете Софије (око 1345) биле пресудне да сликар Јован Теоријанос забележи своје име на мачу анђела у овој композицији.[55] Опроштај који је цар Давид примио преко пророка Натана, пошто се искрено покајао за свој грех (*Друга књига Самуилова* 12, 13 и *Покајни псалам* 50/51), имао је и општији значај. Он је могао да буде пример и морални узор средњовековном човеку, па и Јовану Теоријану кад је одлучио да баш у овој сцени испише своје име. Један други охридски сликар, који је између 1347. и 1350. године живописао параклис св. Јована Претече у истој цркви, Константин, и његов син Јован, који му је вероватно помагао у послу, оставили су своје молитвене натписе у прозору на северном зиду параклиса. Око насликаног голготског крста исписали су молитву (на грчком): *Христоносни крсте мој, чувару мој неразрушиви*, а у њеном наставку Константин је додао своје мољење: *Моленије раба Божјег Константина*, да би испод крста сликарев син Јован, *грешник и предводник хора* – како о себи каже, забележио: *Подржи мене, ипођакона, Господе*.[56] Важност крста истиче литургија: његовим поштовањем славимо Христово васкрсење, пошто је он крсном смрћу разрушио смрт и људима донео спасење,[57] али крст има и изузетну заштитничку улогу,[58] што нам објашњава зашто су се охридски сликар Константин и његов син обратили Христу баш у близини крста, неразрушивог чувара, у кога су се нарочито поуздали. Њихова молитва, исписана на заклоњеном месту, где је тешко неко могао уочити, била је само њихова и њихов молитвени дијалог са Богом.

Сликари су налазили и друге начине да својим белешкама, најчешће са молитвеним порукама сачувају интимност, при чему је требало да њихов садржај и смисао буду разумљиви пре свега онима што су их исписивали и онима којима су поруке биле упућене. Понекад су ови натписи с именима сликара били изведени тајнописом, веома омиљеним у средњем веку.[59] Поменули смо да се поп Страхиња послужио тајним писањем чак и у једном ктиторском натпису, у цркви Светих арханђела на Тари (1591), као што је и зограф Лонгин сакрио име од погледа радозналих у натпису на икони св. Стефана Дечанског (1577).[60] На исти начин, тајном буквицом, Лонгин је забележио своје име на сада изгубљеним царским дверима у Пећи (1579), после молитвеног записа монахиња Ане, Јефросине и Станке са датумом и местом настанка,[61] и на једној двостраној икони (1596) у Дечанима,[62] као и у уништеном минеју чије је делове преписивао (бивша Народна библиотека, бр. 70).[63] Од сликара који су се служили тајним писмом посебну пажњу треба обратити на Радула из друге половине 17. века. Од пет икона с његовим именом, на четири је оно исписано тајнописом: на житијној икони св. Николе у Подврху (1664/1665),[64] на икони св. Георгија у Морачи (1670/1671) (запис се разрешава као *Радул руком*),[65] на житијној икони св. Козме и Дамјана у Пећи (1673/1674), где је натпис дужи: *Радул руком, опростите ми грешном*[66] и на икони Богородице с Христом (1677), такође у ризници Пећке патријаршије – на њој је само име написано тајном азбуком, а *руком* обично.[67] Све су ове Радулове иконе настале поруџбином других лица, па је сликар обично стављао своје име после или поред њихових и тако двоструко, и местом и тајнопи-

[55] В. Ј. Ђурић, *Црква св. Софије у Охриду*, Издавачки завод Југославија, Београд 1963, X, сл. 44–45; Ц. Грозданов, *Охридско зидно сликарство XIV века*, Институт за историју уметности Филозофског факултета, Београд 1980, 75, сл. 49.

[56] Г. Суботић, „Охридски сликар Константин и његов син Јован", *Зограф* 5, Београд, 1974, 44 (ту и превод натписа), цртеж на 45.

[57] *Божанствене литургије*, 73–74.

[58] G. Babić, „Les croix cryptogrammes, peints dans les églises serbes des XIII^e et XIV^e siècles", *Byzance et les slaves. Etudes de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, 1–13.

[59] О тајном писању в. Д. Костић, „Тајно писање у јужнословенским ћириловским споменицима", *Глас СКА*, XCII, Београд 1913, 1–62; Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, „Вук Караџић", Београд 1974, 318–319.

[60] В. нап. 30 и 44.

[61] В. Р. Петковић, „Натписи и записи у старим српским црквама", 19; *Стари српски записи и натписи* IV, бр. 6400.

[62] М. Шакота, *Дечанска ризница*, Просвета – Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1984, 109.

[63] С. Матић, *Опис рукописа Народне библиотеке*, Београд 1952, 19.

[64] З. Ракић, *Радул – српски сликар XVII века*, МС, Нови Сад 1998, 153.

[65] *Исто*, 157.

[66] *Исто*, 160.

[67] *Исто*, 172.

сним обликом, истицао своју праву улогу у њиховом настанку. А једина икона коју је урадио о свом трошку и даровао цркви у Никољцу код Бијелог Поља, у име своје жене Ћере, јесте житијна икона св. Николе (1676/1677); зато на њој није морао да се крије иза тајнописа, већ је у натпису, поред светитеља, забележио јасним словима: *Ову икону наслика Радул зограф жени Ћери, ради благослова светог Николе.*[68]



Натпис на свитку светог Кирила у апсиди цркве манастира Озрена (1605), молитвена белешка сликара попа Страхиње.

Поменућемо, најзад, да би се и белешка јеромонаха Макарија, живописца Љубостиње (око 1402–1405), могла придружити скупини записа чије разумевање није лако и очигледно, и то из два разлога: што је на грчком језику, и што је својим обликом необична и тешка за превођење.[69] Сликарев запис се налази изнад улаза у наос цркве, у продужетку текста четвртог стиха 92/93 псалма. Макарије у њему говори о себи с намерним унижавањем и нагласак ставља на руку која је дело извела, што је сасвим обично за средњовековног сликара, али затим додаје, такође са изразом превелике скромности, да је и тобожњи свештенослужитељ (дословно: приносилац жртве), чиме је желео да истакне свој јеромонашки чин. Необично је, међутим, што је то написао на грчком језику. Како се о њему доста зна, познато је да му је матерњи језик био српски али, пошто је био родом из Зрза код Прилепа и очигледно добро образован, си-

[68] *Исто*, 170.

[69] Дословни превод је објавила Н. Антић-Комненовић, „Зидно сликарство манастира Љубостиње", *Зборник НМ* XI–2, Београд 1982, 19: „Рука Макарија бедног и приносиоца жртве наизглед". О овом запису в. и Ђ. Сп. Радојичић, „Макарије, живописац Љубостиње", *Старинар*, н. с. I, Београд 1950, 87; В. Ј. Ђурић, „Радионица митрополита Јована Зографа", *Зограф* 3, Београд 1969, 19. Калк натписа је донео С. Ђурић, *Љубостиња. Црква Успења Богородице*, Просвета – Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1985, цртеж 32.

гурно му грчки није био стран. Дошавши у северне српске крајеве, где је мало ко знао овај језик, Макарије је у Љубостињи, очигледно намерно, белешку о себи – и то само њу – исписао на грчком језику, учинивши је привидно неразумљивом, као што је то у доброј мери био и њен садржај. Двадесетак година касније (1421/1422), када се вратио у манастир Преображења у Зрзу, своју некадашњу баштину, насликао је у манастирској цркви иконостас, изгледа о свом трошку, а на икони Богородице Пелагонитисе написао своју молитвену белешку на српском језику: *Помени, Господе, јеромонаха кир Макарија зографа.*[70]

Понекад су сликари своје белешке остављали у привидно орнаменталним украсима, најчешће на одећи и оружју светих ратника, па у први мах оне изгледају као декоративне шаре. Међутим, то што су изведене читким словима и у висини ока човека у храму, сведочи да су написане с намером да буду уочене и читане. Најбројније такве белешке оставили су Михаило и његов друг Евтихије, не само у Богородици Перивлепти у Охриду (1294/1295) већ и на фрескама у српској земљи: у цркви манастира Светог Прохора Пчињског (око 1315), у Старом Нагоричину (1315–1317) и у Светом Никити у Чучеру (мало после 1320).[71] Михаило је у Светом Прохору Пчињском забележио на штиту св. Димитрија: *Рука Михајлова*; у Нагоричину на штиту св. Арете: *Рука Михајла зографа*, а на хитону св. Теодора Тирона – своје и Евтихијево име и датум (1316/1317): *Рука Михајла и Евтихија. година 6825*, као и на штиту истог светог ратника у Чучеру: *Рука Михајла и Евтихија.* Неки сликар је забележио своје име на одећи св. Гео-

[70] О свему подробно Г. Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, Институт за историју уметности Филозофског факултета, Београд 1980, 43–48.

[71] О њима в., између осталог, С. Радојчић, *Мајстори*, 19–30; Σ. Πελεκανίδης, „Ο ζωγράφος Μιχαὴλ Αστραπάς", *Μακεδονικά* 4, Θεσσαλονίκη 1958, 545–557; P. Hamann–Mac Lean, „Zu den Malerinschriften der 'Milutin–Schule'", Byzantinische Zeitschrift, 53–1, 1960, 112–117; П. Миљковиќ-Пепек, „Пишуваните податоци за зографите Михаило Астрапа и Еутихиј и за некои нивни соработници", *Гласник на Институтот за национална историја*, IV/1–2, Скопје 1960, 141–158; *Исти*, *Делото на зографите Михаило и Еутихиј*, Скопје 1967, 18–24; S. Kalopissi–Verti, „Painters in Late Byzantine Society", 139; *Иста*, „Οι ζωγράφοι", 123–126; B. Todić, „'Signatures' des peintres Michel Astrapas et Eutychios", 643–662.

ргија у Леснову (1342/1343), али оно није сачувано до наших дана,[72] можда и Константин у Раваници (око 1380).[73] Знатно касније (1565), написаће и зограф Андреја (будући сликар Лонгин) на штиту св. Димитрија у припрати Пећке патријаршије: *Рука многогрешног Андреје зографа*.[74]

То што је највећи број сликара оставио своја имена у кратким белешкама крај ликова одабраних светих или на њиховим фигурама не изгледа никако случајно. Посебно су занимљиви примери њиховог исписивања тајнописом. Ако је чак и стручњацима данас тешко да растумаче овакве криптограме, средњовековном човеку је било још теже, ако не и немогуће да их прочита и разуме. Стога верујемо да оне нису ни биле намењене људима у храму или пред иконом, већ да је комуникација, пре свега, била срачуната на однос сликар – представљена света особа. Видели смо да се зограф Лонгин својим лепим натписом обраћао непосредно и искључиво светом Стефану Дечанском да посредује пред Христом и да му помогне у невољи, при чему није желео чак ни име да открије, већ га је забележио тајнописом. На исти скривени начин Лонгин је учествовао и у молитви Христу и Богородици, молитви коју су са царских двери из 1579. године упућивале пећке монахиње. Он сâм пак исписивањем свог имена, опет у тајнопису, на једној дечанској икони (1596), придруживао се причешћу Марије Египатске, насликаном на овој икони. Од оваквих Радулових натписа нарочито је занимљив онај на икони светих лекара Козме и Дамјана, коју је за свог тешко оболелог ујака, патријарха Максима, наручио јеромонах Висарион.[75] Ктиторски натпис се завршавао речима: *Бог да га прости*, после чега је сликар тајном буквицом додао своју молбу: **радѹль рѹкою, простите ме грешнаго** (*Радул руком, опростите ми грешном*). Коме се Радул обраћао у множини? Свакако не људима који су икону гледали и на њој читали запис, јер им чудновата слова **цѳѕχоъ цχплѡ кцлѡѱвѱнѯн ζцишєѳζл** сигурно ништа нису значила. Радулова молба је, готово да нема сумње, била упућена светим лекарима, испод којих се натпис налазио. Висарионова молба за патријарха Максима и Радулова за себе биле су, истовремено, упућене и Христу, коме су се молитвено обраћали Богородица и Јован Претеча у Деизису, насликаном у врху иконе.



Царске двери с Благовестима (1615/16) у ризници манастира Хиландара, детаљ: Богородица и испод ње молитвени натпис сликара Георгија Митрофановића.

Сликарево обраћање Богу или светима најчешће је било исказивано речима *Помени, Господе* или *Моленије раба Божјег*,[76] али, и када су оне изостајале смисао порука је био јасан. Сама чињеница што је сликар стављао своје име поред представе неке свете особе значило је да се ставља под њену заштиту и да очекује њено заступништво пред Христом. Такве су готово све белешке Михаила Астрапе и Евтихија,[77] зографа Андреје, јеромонаха Макарија и многих других. Каткад су сликари од њих очекивали и помоћ у свом раду. Познате су легенде да су сами свеци помагали уметницима да насликају њихове

---

[72] G. Millet, *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris 1916, 31, сл. 16; С. Габелић, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Стубови културе, Београд 1998, 137–138, сл. 63.

[73] С. Радојчић, *Мајстори*, 39–40: Б. В(уловић), „Потпис сликара Константина у Раваници", *Саопштења* I, Београд 1956, 167–168 (калк на 168).

[74] С. Петковић, *Зидно сликарство*, 120 (ту и калк записа).

[75] З. Ракић, „Житијна икона св. Кузмана и Дамјана сликара Радула из 1673–74. године", *Саопштења* XXVI, Београд 1994, 53–61.

[76] Уп. С. Мандић, *Древник. Записи конзерватора*, Слово љубве, Београд 1975, 53–59.

[77] B. Todić, „'Signatures' des peintres Michel Astrapas et Eutychios", 652–653.

ликове,[78] а наш Лонгин, на пример, упућује херетизме светом Стефану и Николи, својим заступницима, које је много пута насликао својом руком и чијим је посредовањем научио да живопише ликове светих: *Радујте се, Стефане и Николају, јер божаственим вашим промислом и вашим посредовањем да живопишем ликове светих колико могу научих; радујте се, ви добри и свети велики моји заступници, јер свештене вам ликове много пута руком својом са чудесима вашим насликах. Радуј се, поправитељу моје уметности живописања слика светих, радуј се, јер представу твога светог лика много пута с радошћу насликах.*[79] Ове Лонгинове речи из његовог Акатиста св. Стефану Првомученику, или молитва студеничког сликара под мандилионом, на пример, довољно јасно показују да сликари нису насумице исписивали своје белешке, већ да су пажљиво бирали свете личности којима ће се обраћати, било опширнијим молитвама, или само исписивањем свог имена, без зазивања које се подразумевало.

Уочава се, при том, да су сликари веома ретко, и у Византији и код нас, остављали своја имена крај Христовог лика, јер се Богу и иначе обично обраћало преко посредника. Такви посредници су сликарима најчешће били Богородица или други посебно одабрани свеци. За Михајла Астрапу и Евтихија је утврђено да су своја имена најчешће везивали за представе светих чији су култови били посебно снажни у Македонији (св. Димитрије у Перивлепти и Прохору Пчињском, св. Теодор Тирон у Перивлепти, Нагоричину и Чучеру, св. Александар у Перивлепти),[80] што је разумљиво кад се зна да су сликари били из Солуна.[81] Зограф Јован оставиће свој натпис поред Богородице

[78] Уп., на пример, G. Dagron, „Le culte des images dans le monde byzantin", *Histoire vécu du peuple chrétien* I, Toulouse 1979, 149 и друге.

[79] М. Шакота, „Акатист првомученику Стефану од иконописца Лонгина", *Старине Косова и Метохије* II–III, Приштина 1963, 217. Прве стихове су на савремени језик пренели Ђ. Сп. Радојичић (*Антологија старе српске књижевности*, 250) и Д. Богдановић (*Срб.љак*, књ. III, СКЗ, Београд 1970, 479, 481), а за остале смо то учинили сами.

[80] B. Todić, „'Signatures' des peintres Michel Astrapas et Eutychios", 652–662.

[81] О солунском пореклу Михајла Астрапе и Евтихија писано је више пута, најпотпуније С. Кисас, „Солунска уметничка породица Астрапа", *Зограф* 5, Београд 1974, 35–37.



Ктиторски натпис зографа Георгија Митрофановића у трпезарији манастира Хиландара (1622).

у апсиди цркве Св. Димитрија у Пећи. Зограф Макарије је такође изабрао Богородицу: у Љубостињи (којој је црква посвећена), поред њеног лика у лунети над улазом у наос, а на иконостасу Зрза у врху иконе Богородице Пелагонитисе, чији је култ нарочито био развијен баш у тим крајевима.

Колико се зна, зограф Лонгин је само једанпут оставио белешку о себи на Христовој икони – то се десило на иконостасу у Великој Хочи (1576/1577) – вероватно у склопу натписа о ктитору, дечанском јеромонаху Георгију и о његовом издатку за сликање икона.[82] Лонгиново име се налази и на иконостасима у Пиви (1573/1574) и у Ломници (1577/1578); у оба случаја сликарева белешка је при дну Богородичиних и Христових икона, при чему је Лонгин пазио да му се име нађе испод Богородице, у Пиви: *Године 5082, грешни Лонгин*,[83] а у Ломници: *Наслика многогрешни раб Христов Лонгин*,[84] док су на Христовим иконама били подаци о томе кад је посао започет и завршен, односно у чије време. Овај сликар и монах је за Дечане урадио, поред осталих, и више хоросних, односно целивајућих икона, али је своје име бележио само крај ликова светих монаха и пустиножитеља, Теодосија Општежитеља 1572, Антонија Великог, исте године, Јована Лествичника и уз

[82] М. Ивановић – П. Пајкић – Р. Лазовић, „Три Лонгинове иконе из Велике Хоче", 198.

[83] С. Радојчић, *Мајстори*, 74; В. Ј. Ђурић, *Иконе из Југославије*, 119.

[84] А. Скован, „Лонгинове иконе и фреске у манастиру Ломници", *Наше старине* IX, Сарајево 1964, 26, сл. 2.

Причешће Марије Египатске 1596, док је поред других, у најбољем случају, исписивао само датум рада.[85] То се може објаснити једино Лонгиновом нарочитом наклоношћу према светим монасима и његовом надом у њихово заступништво.

Истом надом били су, без сумње, руковођени и други сликари кад су се одлучивали да негде забележе своје име. Ако су у случају Георгија Митрофановића други разлози били пресудни за појаву његовог имена у туђим ктиторским натписима, сликар је личне белешке остављао по својој вољи на неким иконама: на икони Богородице Благодатељнице на иконостасу параклиса св. Трифуна у Хиландару (1620/1621), и опет на икони Богородице, на иконостасу у Морачи (1616/1617), а свом манастиру, Хиландару, подарио је, као што смо рекли, и раскошне фреске у трпезарији.

Зограф Митрофан записао је своје име на икони Богородице у кабларском манастиру Благовештења 1602. године,[86] а на Богородичиној икони је оставио опширну белешку (1568) и Тудор Вуковић: *Наслика ову икону пречисте Богородице и владичице наше грешна рука Тудора мајстора Вуковића из Махина приморских.*[87] Јеромонах Андреја Раичевић је пак од великог броја икона изабрао две да на њима остави своје име: уз представу св. Киријака Отшелника (1649) исписао га је унатраг,[88] и 1654. године на Деизису са светима, представи изразито есхатолошког карактера, са изразима намерног унижавања: *Руком грешног Андреје лењог, коме је отачаство гроб а земља мати. Опростите ми грешном, Бога ради.*[89] Радулове белешке на иконама, како смо показали, налазе се искључиво на представама познатих посредника и брзих помоћника, Богородице, светог Николе (два пута), Георгија и Козме и Дамјана.

[85] М. Шакота, *Дечанска ризница*, 107, 109.

[86] Р. Станић, „Прилог познавању сликарске делатности у овчарско-кабларским манастирима", *ЗНМ* XII, Чачак 1982, 16, сл. 15–18.

[87] В. J. Ђурић, *Иконе из Југославије*, 118–119, т. XCII.

[88] Л. Мирковић, „Старине Старе цркве у Сарајеву", *Споменик СКА*, LXXXIII, Београд 1936, 12 (разрешење записа Ђ. Мазалић, „Старе иконе и друго", *Гласник ЗМБХ*, XLVIII, Сарајево 1936, 64).

[89] Ђ. Мазалић, „Неколико старих икона", *Наше старине* II, Сарајево 1954, 55–56, сл. 1–2.

Овај преглед ћемо завршити Остојом Мркојевићем, сликаром са самог краја 17. века, који је такође пажљиво одабрао иконе на којима ће забележити да их је сликао својом *руком недостојном*: то су триптих са Деизисом и анђелима (сада у Сентандреји), св. Никола (сада у Епископском двору у Пакрацу), св. праведни Лазар кога је Христос васкрсао – свакако помишљајући и на сопствено васкрсење – и храмовна икона пророка Илије, некад у цркви у Широком Селу (обе сада у Музеју Српске православне цркве у Београду), све из 1694. године. Исте године приложио је овој цркви икону св. Стефана за душу своје кћери Теофане, па је натпис на њој нешто другачији: *Ову икону приложи сликар Остоја светом Илији пророку за душу своје кћери Теофане, Бог да је прости.*[90]

Избор светих ликова поред којих ће сликари бележити своја имена увек је, дакле, био личан: најчешће су то били проверени посредници и заступници, патрони храмова, или сликарима из посебних разлога важни свеци. То значи да се у оваквим белешкама између њих и сликара успостављао одређени однос, а комуникација је остваривана или молитвеним обраћањем светом или простим исписивањем уметниковог имена, не ретко тајнописом, чиме се он стављао под његову заштиту. Понекад се, међутим, сликар у исто време обраћао и људима у цркви, односно свештенослужитељу, због чега је највећи број оваквих записа и натписа био изведен читким словима на иконама, испод минијатура и на фрескама у нижим појасевима. Обичај је свакако преузет из Византије, што ћемо показати преко неколико примера из византијске уметности. У гробљанској цркви Бачковског манастира из 12. века сликар је над пролазом из припрате у наос доње цркве оставио овакву белешку на грчком језику: *Ислика се (овај) пресвети храм, горе и доле, руком живописца Јована Ивиропула, а ви који читате молите се Господу за мене*;[91] у цркви Св. Константина и Јелене у Авдуу на Криту (1445/1446)

[90] С. Милеуснић, „Сликар Остоја Мркојевић и његова иконописачка дела", *ЗЛУ МС*, 21, Нови Сад 1985, 361–362, сл. 1–7.

[91] Е. Бакалова, *Бачковската костница*, София 1977, 133, сл.103–104; српски превод: Г. Суботић – И. Тот, „Натписи историјске садржине на фрескама XI и XII века у западним областима Царства", *ЗЛУ МС* XXXVI, Београд 1997, 108.

сликари Мануил и Јован Фока су своју белешку закључили молбом: *Моли се Господу за нас*,[92] а слично је молио и критски сликар Георгије из 14. века: *Када подигнеш руке Богу, сети се сликара Георгија*.[93] Оваква обраћања сликара била су доста ретка у српској уметности. Користиће их више преписивачи, који су каткад били и минијатуристи, на пример поп Јован из Кратова, који каже: *Опростите, и нека Бог вама опрости*,[94] а понекад и ктитори, као они у Добруну 1343. године.[95] У речи *простите* садржано је било не само извињавање већ и молба да се писац или сликар помену, у молитви и иначе. Стога нам се чини да је исправно допуњено оштећено место у запису Георгија Митрофановића на морачкој икони Богородице с пророцима,[96] а сличну молбу ће упућивати и Андреја Раичевић на Деизису са светима: *Опростите ми грешном, Бога ради*.[97] Најопширнији су били сликари у Ломници (1608), који моле манастирску братију да их не криви ако су негде погрешили, јер су током рада били у великом страху од Турака.[98] А ктиторством или прилагањем неке иконе сликари су стицали право да саставе опширнији текст и да се непосредно обрате онима који се нађу пред њиховим делом. Георгије Митрофановић, видели смо, својим је трошком и трудом обновио и живописао хиландарску трпезарију (1621–1622) у спомен на недавно умрлог старца Митрофана, па се с умиљењем обраћао читаоцу натписа над улазом: *Реци, о љубимче, вечна памет смерном старцу Митрофану*.[99] И Остоја Мркојевић је 1694. године приложио икону за душу преминуле кћери, уз молбене речи: *Бог да је прости*.[100]

Више молитвених записа сликари су оставили у протезисима цркава, тамо где се током проскомидије обављало помињање живих и мртвих. С молбеним обраћањем или без њега, њихова имена су овде понајбоље откривала наду сликара да ће бити помињани на богослужењу у храму. На тај начин су се они придруживали многобројним ктиторима, приложницима и уопште вернима, чија су имена изговарана у протезису и која су понекад била и исписивана на зиду или у диптисима. Археографи знају да је у служабницима највише имена писара и читалаца било записано баш на страницама литургија, где би свештеник уз речи *Помени, Господе*, требало да изговара имена живих и преминулих. О намени оваквих записа речито говори један из 1619. године: *О свети оче јереју, када овде чиниш свету проскомидију, помени мене, грешног раба Петра, који је писао ову књигу, Господа ради*.[101] Молитвене белешке сликара у протезису су међусобно сличне, јер све имају јасну литургијску и комеморативну намену. Најстарија код нас је она митрополита и зографа Јована и његовог сарадника Григорија у цркви Св. Андреје на Треси (1388/89): *Помени, Господе Боже, раба свога многогрешног Јована митрополита и Григорија монаха, који су овде сликали*.[102] Сликар Теодор је слично забележио своју молитву поред нише протезиса у Руде-



Икона светог Киријака Отшелника у Старој цркви у Сарајеву (1649), рад сликара Андреје Раичевића.

[92] Th. Gouma-Peterson, „Manuel and John Phokas and Artistic Personality in Late Byzantine Painting“, 161.
[93] S. Kalopissi-Verti, „Painters in Late Byzantine Society“, 144; *Иста*, „Οι ζωγράφοι“, 133–134.
[94] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 752.
[95] В. нап. 16.
[96] З. Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, 281.
[97] В. нап. 89.
[98] В. нап. 29.
[99] В. нап. 42.
[100] В. нап. 90.

[101] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 1068.
[102] *Стари српски записи и натписи* I, бр. 168; IV, бр. 6081; С. Радојчић, *Мајстори*, 43, сл. 26; J. Prolović, *Die Kirche des Heiligen Andreas an der Treska*, Wien 1997, 42–43, т. 5, сл. 2.

ници (1402–1405): *Помени, Господе, грешнога раба свог Теодора зографа који је сликао,*[103] поп Страхиња је то учинио поред представе Христа у гробу, у ниши протезиса цркве у Подврху (1614): *Помени, Господе, Страхињу попа у царству свом,*[104] а Радул у цркви Св. Јована Претече у Црколезу (1673), на крају текста о припреми евхаристијских дарова, такође у ниши протезиса: *Помени, Господе, раба Божјег Радула.*[105] Сликари Никола и Јован су исписали своја имена у истом простору цркве Св. Мине у Штави код Куршумлије (1633. или 1636), али на крају поменика ктитора и приложника заслужних за подизање и осликавање овог храма.[106]

Најзад, њихови имењаци и савременици, зограф Јован и Никола, забележили су само своја имена у протезисној ниши цркве манастира Пустиње код Ваљева (1622), на представи саркофага са мртвим Христом,[107] без ознаке занимања и без молитвеног обраћања, али је несумњиво да су и тако исписана њихова имена служила као подсетник свештенику да их помене на проскомидији. Ови сликари су се постарали и да се њихови свети заштитници и имењаци нађу у близини: апостол Јован је насликан у композицији са мртвим Христом, а св. Никола одмах до нише протезиса.

Такав њихов натпис, без икаквог пратећег додатка, али у протезису и окружен њиховим светим покровитељима, био би још једна лепа потврда нашем мишљењу да су белешке с именима сликара у средњовековној уметности биле исписиване не толико да би се означило ауторство неког дела, већ да су оне имале сложенији садржај, другачије поруке и намену, умногоме различиту од потписа модерних уметника.

---

[103] С. Радојчић, *Мајстори*, 45, сл. 31.

[104] А. Сковран, „Црква св. Николе у Подврху код Бијелог Поља", *Старинар*, н. с. IX–X, Београд 1958–1959, 359, сл. 9. Поп Страхиња је изгледа сличну молитву исписао и у протезису манастирске цркве у Озрену (1605/6), З. Кајмаковић, „Када је поп Страхиња сликао фреске у манастиру Озрену", 355, сл. 4.

[105] З. Ракић, *Радул – српски сликар XVII века*, 138, сл. 28.

[106] С. Петковић, „Легенда о светом Мини у цркви села Штаве", *Старинар*, н. с. XX, Београд 1969, 278.

[107] С. Пејић, *Манастир Пустиња*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 2002, 21–22, сл. 12; калк записа објављен је у књизи *Археолошки споменици и налазишта у Србији* I, Београд 1953, сл. 126 (Л. Мирковић).

ЖИВОТ У МОНАШКОЈ ЗАЈЕДНИЦИ

Приватност људи попут монаха – који су се по природи свог опредељења одрекли личног живота – модерном човеку није лако појмљива. Имајући то у виду, одлучили смо се да јој приђемо постепено, кроз упознавање са битним чиниоцима монашке свакодневице. Стога смо покушали да, полазећи од општих постулата монашког живота и његове организације, преузетих из Византије, укажемо на особености настале у процесу креативне рецепције ове традиције у српској средини и њеног прилагођавања новим потребама, схватањима и вредностима.

Уместо увода: „земаљски анђели – небески људи"

Исконска људска чежња за изгубљеним рајем и заједништвом са Богом, те хришћанско веровање да је премошћен јаз створен прародитељским грехом, Христовом жртвом на крсту и његовим васкрсењем, заоденули су многе људске и аскетске напоре у ново, монашко рухо. У основи им је била тежња да се саображавањем Христу – заветима безбрачности, сиромаштва и послушности – још овде, на земљи, осети предукус вечног живота у заједници са Богом. У својој бити једноставан, овај „програм" првих хришћанских монаха остао је по својој суштини неизмењен кроз читав средњи век, па и до данас.[1]

---

[1] С. Радошевић, *Монашка цивилизација*, 1–2, Београд 1994; Р. Поповић, „Монаштво", *Енциклопедија православља*, књ. 2, Београд 2002, 1256–1257.

Већина основних обележја хришћанског живота у монаштву (чедност, сиромаштво, послушност, пост, бдење и др.) имала је и има као свој заједнички именитељ *уздржање*: чедност – уздржање од брачних и сексуалних односа уопште, сиромаштво – уздржање од поседовања било какве непокретне или покретне имовине, послушност – уздржање од вршења своје воље, пост – посебан режим исхране којим се уношење хране сводило на најмању меру, бдење – уздржање од сна итд. Иако би савремени човек могао помислити да је оваквим уздржањем хришћански монах објављивао негативан став према свету који га окружује, таква мисао води на погрешан траг. Уздржање није схватано другачије до као неопходно и моћно оружје у борби са пропадљивошћу и пролазношћу овог света и човека – у крајњем, са смрћу, средство за созерцавање непролазног и вечног. Две основне активности монашког живота у уздржању јесу *молитва* и *рад* – најчешће чисто физички, ручни, који оставља могућност да се молитва ни том приликом не прекине, или да се бар не наруши њоме досегнуто стање духа. Молитва је негована као вид општења пре свега са Богом, али је још од апостолских времена препоручивана и као пожељан облик међусобног општења једних хришћана са другима, како би се избегла замка сувишног говора. Овакав подвиг, који су одликовали молитва, рад и уздржање, одвијао се у делимичној или потпуној *изолованости* од света. Не само својим понашањем, навикама и начином живота, већ и физички, монаси су се одвајали од света, повлачећи се из друштва и устројавајући свој живот у битно различитом ритму и окружењу. На православном Истоку је, у организационом погледу, управо критеријум изолованости разграничио основне појавне облике монашког подвига и монахе разврстао на анахорете – отшелнике и киновите и монахе који су живели у заједници – општежићу.

Монаштво је у српским земљама имало дугу традицију, која сеже у раздобље 11. и 12. века, па и раније. Свој главни узлет доживело је у време образовања државе под династијом Немањића, када његов развој, праћен заснивањем многобројних манастира, постаје део широких активности везаних за организацију осамостаљене Српске цркве. Не треба посебно наглашавати да је најзаслужнији за то био Сава Немањић, који је српско монаштво уобличио према врхунским византијским, пре свега

светогорским обрасцима. То монашко устројство, засновано на крају 12. и почетком 13. века, задржаће своја битна својства и актуелност током читавог средњег века. Одлично упознат са монашком традицијом хришћанског Истока, коју је спознао лично, и то на најзначајнијим узорцима, Сава Српски је створио веома делотворан модел монашког живљења, који је почивао на уравнотеженом односу између општежића и усамљеништва.[2] Као што је организацију Цркве конституисао својом самосталном компилацијом византијских правних одредби (*Номоканон* или *Крмчија*), тако је монашки живот прописао првим типицима, састављеним 1199. године: *Хиландарским*, који је намењен киновитима, и *Карејским*, који је регулисао начин живота у осами. Мало касније, 1208, на подобије *Хиландарског*, сачињен је *Студенички типик*.[3]

Појединац као део заједнице

Писање првих српских типика, књига правила, којима је требало да се у свим појединостима уреди живот у киновијама, било је, уз програмске чиниоце, неодвојиво од „личног чиниоца", то јест искуства и опредељења Саве Српског. Прототип за састављање Хиландарског типика он је пронашао у уставу манастира Богородице Евергетиде, надомак Цариграда, у којем је боравио у више наврата, уживајући статус једног од његових ктитора. Текст *Хиландарског* и *Студеничког типика*, добро је познато, није пуки превод грчког предлошка, већ промишљена, српским потребама прилагођена адаптација византијских монашких правила.[4] *Студенички типик* постао је прототип за орга-

[2] В. Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Сремски Карловци 1920; Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, књ. 1, Београд 1991, 202–214 (са основном библиографијом); *Лексикон ССВ*, *Монаштво* (Р. Поповић), 417–418.

[3] *Списи светога Саве и Стевана Првовенчанога*, прев. Л. Мирковић, Београд 1939, 25–107; Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 35–94; *Хиландарски типик, рукопис CHIL AC* 156, прир. Д. Богдановић, Београд 1995, 1–94.

[4] Ф. Гранић, „Црквеноправне одредбе Хиландарског и Карејског типика св. Саве", *Светосавски зборник* 1, Београд 1936, 67–128; М. Живојиновић,

низацију свих манастира у средњовековној Србији. С обзиром на значај Студенице и њен статус царског манастира, може се претпоставити да је њен устав постао својеврстан узор за млађе, несачуване, а можда и никада записане типике. Није, наиме, била ретка ни појава такозваних „усмених типика", које је, на основу неког писаног предлошка, формирала сама пракса у датом општежићу. Српски манастирски устави, колико је познато, били су нека врста комбинованог списа, који је садржавао како правила монашког понашања тако и поредак, то јест начин богослужења. Веома важну улогу, нарочито у погледу богослужбене праксе у Српској цркви, одиграо је *Јерусалимски типик*, који је 1319. превео са грчког архиепископ Никодим. Нешто касније, 1331, исти типик превео је и монах Роман, за потребе хиландарског братства.[5] Претпоставља се да су српски манастири 14. века, након увођења *Јерусалимског типика*, следили нове прописе, али није тачно познато да ли су они били коришћени у свим манастирима. Може се претпоставити да су истовремено били у функцији и нови, *Јерусалимски*, и Савин *Студенички* устав. У сваком случају, типик се редовно читао, обично једном месечно током заједничког обеда у трпезарији, како би његове одредбе биле свагда свеже у умовима монаха датог општежића.[6]

У српској монашкој пракси *киновија* је била основни облик монашког живљења. „Красно је живети братији заједно" – речи су којима Теодосије Хиландарац, позивајући се на псалме, коментарише боравак младог Саве Српског у манастиру Пантелејмону и каже да је живео „повинујући се игуману и свој братији".[7] Управо такав живот, утемељен на строгој дисциплини и хијерархији, смањивао је, нарочито у случају неискусних монаха, многобројне могуће опасности. Узвишени, виши облик монаштва, какво је пустињаштво, сматран је, с много разлога, ризичним начином живота и представљао је привилегију искусних „стараца". Сава Српски имао је прилику да још као почетник упозна ова темељна начела. Његову молбу да му се дозволи одлазак у „пустињу", старешина-игуман је одлучно одбио, уз образложење да такво живљење не приличи некоме ко „није утврдио ноге послушношћу на корену првог степена општежића".[8] Постојали су и други, још конкретнији разлози за опрез у том погледу, с обзиром на то да су се монаси-усамљеници лакше могли измаћи контроли црквене организације и друштва у целини. Стога *Душанов законик* (чл. 36) налаже да се у манастирима установи закон киновијски, према стању дотичних манастира. Истим актом забрањује се монасима и монахињама да живе изван манастира, као и у области одакле су пореклом (чл. 17, 18). Ове одредбе указују да је било монаха који су напуштали своје манастире и живот проводили лутајући или код својих кућа. Неки међу њима су, очигледно, напуштали и свој завет. Стога *Законик* (чл. 19) наређује да се калуђер који збаци расу држи у тамници док се не поврати у послушност и да се казни. Само у једном случају монаху је било дозвољено да пребива изван манастира – када би га у своју баштинску цркву довео властелин, то јест поседник земље, уз благослов епископа (чл. 45).[9]

Број монаха у српским киновијама није био прецизно утврђен типицима. Сава Српски оставио је ипак два податка која се односе на Хиландар, посведочивши да је приликом његовог оснивања ту био игуман са још деветорицом монаха, док је у часу Симеонове смрти у манастиру пребивало укупно њих петнаест.[10] Један извор из 15. века, чувени запис инока из Далше, сведочи да се у близини тврђаве Голубац окупило тридесет пет душа, „који су у општем жићу желели да живе".[11] Може се претпоставити да је број монаха у киновији бивао усклађен са материјалним могућностима манастира и толики да се њиме не наруше склад и дисциплина заједничког живота. Управо такав смисао имају одредбе *Хиландарског* и *Студе-*

„Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике", *ЗРВИ* 33 (1994), 85–102; Љ. Јухас-Георгиевска, „Типик светог Саве за манастир Хиландар", *Хиландарски типик*, 97–132.

[5] Л. Мирковић, „Типик архиепископа Никодима", *Богословље* I/2 (1957), 12–19; *Богословље* II/1 (1958), 69–88; Л. Мирковић, „Романов типик", *ЗМСКЈ* 13–14 (1956), 47–60.

[6] Гл. 43, *Списи светога Саве*, 107; *Хиландарски типик*, 93–94;

[7] Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 116 (даље: Теодосије).

[8] Теодосије, 118.

[9] *Законик Стефана Душана цара српског 1349 и 1354*, изд. С. Новаковић, Београд 1898, 157–158, 169, 175.

[10] *Списи светога Саве*, 44, 131.

[11] Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 187–188.

ничкоī ūиūика: „Не волимо да код вас буде велики број, већ и ако мало, нека буду са љубављу."[12]

У манастир се ступало по слободној вољи. У српској житијној књижевности средњега века мотиви монашења једне личности описују се посредством карактеристичног општег места – неодољивом потребом за божанством, која нагони појединца на такав облик посвећивања. По правилу, оно је праћено отпором и супротстављањем породице. Животописци Саве Српског подробно описују такво стремљење младог принца: Теодосије о њему говори као „врелој љубави његовој према Богу" и „огњу божаственом који је тако распламтео душу његову".[13] Почетком 15. века, епископ Марко, у биографији патријарха Јефрема, каже следеће: „Од малих ногу велику чежњу је имао за монашким животом. Због тога су га много спречавали и пазили сродници његови по телу."[14] У сваком случају, опредељење за монаштво сматрало се неопозивим и подразумевало је прецизно спроведену процедуру.[15] Пошто би ступио у манастир, сваки новак (искушеник) је најпре требало да издржи пробни период, који је могао различито трајати, сходно игумановој процени. Током тог раздобља би му се давала различита послушања како би се испитала његова смиреност и послушност, то јест спремност да све дужности прихвати без мрзовоље и роптања. Типици веома прецизно одређују услове под којима се врши постриг. „Славне" или братству „од раније познате" личности имале су привилегован положај. Ако су у питању били „обични и непознати људи", након седам дана по доласку добијали би расу и покривало за главу, после чега би њихова провера трајала наредних шест месеци. Ако би се показали као „несавитљиви и мрзовољни према заповестима", игуман би одлучио да их не прими. Нарочит опрез препоручивао се према монасима који долазе са стране.[16] У сваком случају,

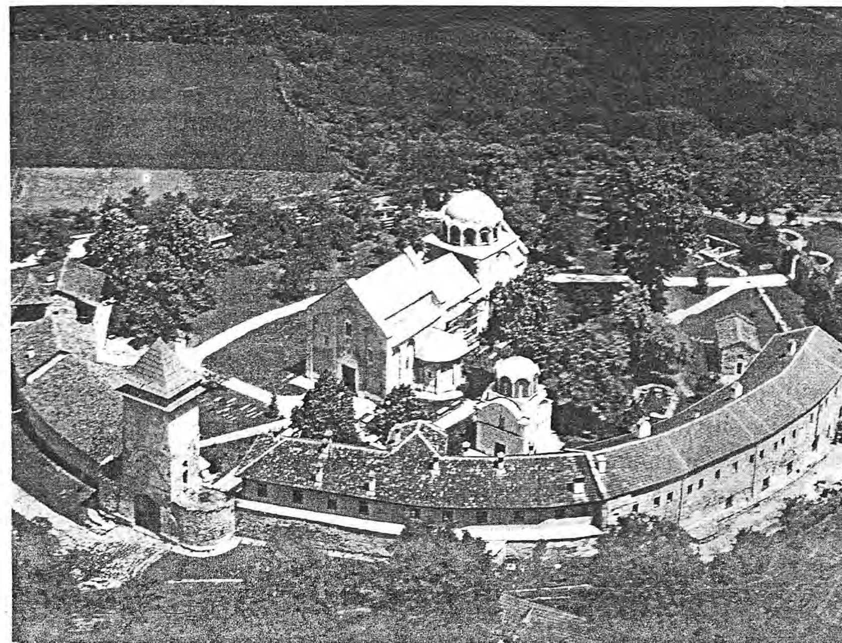
[12] Гл. 25, *Сӣиси свеӣоīа Саве*, гл. 25, 87: *Хиландарски ӣиӣик*, 81.

[13] Теодосије, 106.

[14] Марко Пећки, „Житије светог патријарха Јефрема", *Шесӣ ӣисаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 165.

[15] Ф. Гранић, „Одредбе Хиландарског типика св. Саве о ступању у манастирску заједницу и о делокругу братског сабора", *Гласник СНД*, књ. XV (1935), 53–60.

[16] *Сӣиси свеӣоīа Саве*, гл. 37, 97–99: *Хиландарски ӣиӣик*, 88–89.



Oӣшӣи изīлед манасӣира. Сӣуденица, 12. век.

ако би се током пробног периода показало да је кандидат и на делу вољан да понесе крст монашког живота, постризањем власи, којим је симболично одбацивао све што је од овог света, ступао би у заједницу. Монаси почетници носили су само монашку расу и покривало за главу (камилавку). Чином мале схиме (мали анђеоски образ), којом су се примали монашких завета, добијали су још и кожни појас, огртач или мандију, вео преко камилавке и четвороугаоно платно крстолико везивано преко груди, тзв. параман. Тек након дугог низа година малосхимништва, монах се могао удостојити и велике схиме, када му је уместо панакамилавке даван кукул, док се параман великосхимника називао аналавом. При оба чина обично се узимало и ново име. Када је реч о одећи монаха и њеној набавци, српски типици садрже занимљиве појединости, које је прописао лично свети Сава. У *Хиландарском*, он каже како је првобитно замислио да монасима дају шивене расе, али је од тога одустао јер „видех да завишћу ђаволском међу њима настадоше многа роп-

тања, говорећи један другоме, 'Теби је боље дано, а мени горе'." Стога је прописао следеће: када дође новак, треба му дати расу и кошуљу, док остали добијају по перпер годишње да сами себи купе одећу. Обућу су набављали игуман и иконом.[17]

Примањем завета монах се опредељивао за тежак животни пут, испуњен искушењима и непрестаном борбом. С друге стране, његов друштвени статус био је на неки начин повлашћен. С обзиром на то да су сматрани личностима блиским Богу, пред којим су заступали грешни људски род, монаси су уживали нарочито поштовање, као и правну заштиту. Тако *Душанов законик* (95. члан) запрећује свакоме ко би опсовао калуђера (као и свештеника и епископа) казном од сто перпера. Ако би му пак одузео живот, следила би смртна казна вешањем.[18] Да је стварност понекад била далеко од таквих, прокламованих начела, и да су монаси могли бити изложени свакојаком насиљу, сликовито говори позната епизода о постригу Саве Српског. Када је потера, намерна да га спречи у његовом науму, пристигла у Пантелејмон, а затим била надмудрена, „војводини момци, на свирепост готови, почеше, још љуће, монахе бити немилостиво": батине су биле праћене и претњама: „Сад ће вам главе полетети!" Драматичну ситуацију разрешио је сâм Сава, прекором који је смирио насилнике: „Монашког се образа не постидесте, како се Бога не убојасте? Зар вам доликује да у цркви са оружјем нападате на такве људе?" Сачувани писани извори – средњовековни, а нарочито познији, не остављају места сумњи да је реалност монашког живљења пречесто укључивала насиље као вид искушења.

Манастирска звања

Живот киновије био је до појединости организован, а монаси задужени за одржавање таквог поретка имали су и посебна звања. Међу њима је најважнију улогу имао *игуман*. Он је био стварни старешина манастира и његовог властелинства,

[17] *Хиландарски типик*, гл. 27, 82; Студенички типик нема поглавље о дељењу одеће и обуће.

[18] *Законик Стефана Душана*, 203.

са широким одговорностима, задужењима и обавезама.[19] Начин избора игумана у *Хиландарском* и *Студеничком типику* самостална су замисао Саве Српског, а одређује да се упражњено место попуњава избором, а не назначењем. Одлуку о избору доносио је манастирски сабор, уз симболично присуство цара, у виду „штапа", то јест жезла, добијеног из престонице. Савино објашњење да су таквим решењем избегнути велики трошкови одласка у Цариград на устоличење има и другу, праву позадину. Оно сведочи о настојању да се за свој манастир Хиландар добије највиши степен аутономије. Изборни поступак одвијао се на следећи начин: иконом, еклесијарх и десет – дванаест најстаријих монаха окупили би се и упутили у цркву. Простор храма, као место где је обављан избор игумана, такође одступа од праксе осталих манастира и српска је особеност. Прописане су биле и особине кандидата. Он је морао бити личност највећег моралног и духовног ауторитета, „за кога сва братија зна да је у врлини и у правди и у преподобију", а такође ослобођен свих телесних страсти. По обављеном чину и изласку из храма постављење новог игумана свечано би било објављено.[20] Игуман је на том положају остајао доживотно, мада га је могао напустити ради прихватања епископског чина, или из неких других оправданих разлога, или пак бити смењен, у случају учињеног прекршаја.

Игуман је имао изузетно широка овлашћења. Био је духовни отац братства и, као такав, главни исповедник. У храму, на богослужењима, заузимао је почасно место, а за трпезом, при заједничким обедима, седео је у челу стола. Морао је бити питан и обавештен о свим активностима које се одвијају у манастиру. Сâм, или у споразуму са братством, именовао је и постављао остале манастирске званичнике. Вршио је процену при примању нових чланова у монашку заједницу, а давао от-

[19] О дужностима и овлашћењима игумана говоре поглавља 6, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 31, 39, 41 *Хиландарског типика*: *Списи светога Саве*, 51–55, 70–74, 77–84, 91, 100–102, 103–105; *Хиландарски типик*, 63–65, 72–73, 75–79, 84, 90–91; Ф. Гранић, „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима", *Богословље* X, св. 2–3 (1935) 171–188.

[20] *Списи светога Саве*, гл. 13, 70–74; *Хиландарски типик*, 72–73. Уп. Ф. Гранић, *н. д.*, 76; Д. Богдановић, Коментари уз Свети Сава, *Сабрани списи*, 170–171.

пуст онима који су одлазили. Заједно са икономом, надзирао је радове на поседима манастира, а имао је и судску власт над зависним становништвом на манастирском властелинству. Најзад, заступао је интересе свог манастира пред спољним светом и често морао путовати како би се саветовао са владарем. Нерeтко су игумани великих и угледних манастира обављали и многе друге дипломатско-државничке послове у служби владара. Монаси су морали поштовати игумана и односити се према њему са потпуном послушношћу и страхопоштовањем, док је игуман према њима требало да се односи са пуно љубави, разумевања, стрпљења и родитељске бриге. Једном речју, у свему је требало да буде узор осталој браћи.

Према типицима, о материјалној страни живота у манастиру и његовим властелинствима старао се иконом, чије је звање, после игуманског, сматрано најважнијим за успешно функционисање монашке заједнице.[21] Тешко да се ишта може додати одавно описаном „профилу личности" погодној за ову дужност: „Разгранати послови манастирског господарства, деликатност односа према радној снази на манастирским подузећима, те обимност пословног саобраћаја са спољашњим светом захтевали су, поред религиозних врлина, велике интелигенције и темељног познавања господарства још и зрелије доба, јаку енергију, велику окретност и тактичност у саобраћању са људима."[22] Ово звање могло је бити једна од степеница којима се нека личност успињала у црквеној хијерархији. Тако је будући архиепископ Јоаникије I на почетку каријере именован за иконома Хиландара – а затим и за његовог игумана – јер је сматран за личност „искусну у сваком добром делу, да може да буде праведан управник и да може да се брине о свему".[23]

Још једна изузетно важна функција за живот манастира била је служба еклисијарха или црквењака, трећа по рангу у манастирској хијерархији. Одредбе *Хиландарског* и *Студеничког типика* о овом звању такође су лични допринос Саве Српског. Дужност еклисијарха била је да се стара о тачном поретку богослужења, читању диптиха, држању панихида (заупокојених служби), али и чистоћи и реду у храму, као и паљењу воштаних свећа.[24] У вршењу ових обавеза помагао му је параеклисиарх. Церемонија увођења у дужност еклисијарха дозвољава нам да осетимо нешто од аутентичног поретка и смисла једног средњовековног обреда. Најпре би се пред Богородичину икону поставили црквени устав и кључеви цркве. Еклисијарх би учинио Трисвето, и побожно узео устав и кључеве, као да их добија од саме Богородице. Затим би пришао игуману, који га је благосиљао и постављао за иконома. Заповест о моралном и духовном идеалу који је еклисијарх требало да следи није био непосредно исказан, већ изговарањем псалама. У којој је мери ова служба уважавана сведочи привилегован положај еклисијарха приликом доделе одеће и обуће. Према типику, њима је обућа следовала „неоскудно", а такође и „ноћно рухо" и руно вуне сваке године – макар је манастир морао купити. Они су добијали и литар уља годишње, ради осветљавања својих келија.[25] Као и у случају иконома, тако је и звање еклисијарха могло бити припрема за даље напредовање у хијерархији. Један од најпознатијих примера је будући архиепископ Арсеније. Као васпитаник светога Саве, он је за ту службу систематски припреман и темељно проверавaн: „И овога блаженога Арсенија гледаше где добро служи у цркви, као што треба, нити је изоставио кадгод који устав..."[26]

Типицима се предвиђају и друга манастирска задужења. Сасвим укратко помињу се дужности дохијара, који се старао о манастирским финансијама, а нешто подробније обавезе трпезара: његов је задатак био да припрема трпезу, да поставља, износи јело и послужује, као и да води рачуна о реду за време обеда. Постојала су и друга задужења – кључара, хлебара, рибара, итд., чије дужности нису подробно описане већ су, очигледно, подразумеване.[27] Понеке од дужности биле су само

[21] *Списи светога Саве*, гл. 14, 74–76: *Хиландарски типик*, 73–74.
[22] Ф. Гранић, *н. д.*, 181.
[23] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, 186 (даље: Данило).
[24] *Списи светога Саве*, гл. 15, 76–77; *Хиландарски типик*, 74–75.
[25] *Списи светога Саве*, гл. 27, 88; *Хиландарски типик*, 82; Ф. Гранић, *н. д.*, 85.
[26] Данило, 160.
[27] *Списи светога Саве*, гл. 22; гл. 9; гл. 33, 57–62, 85, 92–93; *Хиландарски типик*, 67–68, 80, 85–86; Ф. Гранић, *н. д.*, 187, 184.

привремене. У запису на рукопису Романовог типика стоји примедба да у току великог поста игуман поставља будилника цркве, који буди братију ако заспе током читања![28] У реалности, састав братства у једном манастиру морао је зависити од читавог низа околности и потреба које данас није лако сагледати. Тако сазнајемо, из познатог записа писара Станислава из 1330. године, да су у то време заједницу манастира Леснова чинили игуман Теодосије, јеромонаси Сава и Кирил, монах Данило, иконом Герман, келарије Висарион и остала братија.[29]

Манастирско насеље

Обиталиште монаха-киновита био је, као и данас, манастир.[30] Његов прототип у српској средини установљен је крајем 12. столећа, у Студеници Стефана Немање. У просторном погледу манастир је представљао особено насеље, које се непрекидно, без битнијих промена, развијало од 12. до 15. века. С обзиром на то да су манастири, осим духовног значаја, имали важну улогу у економском поретку земље, они су били добро повезани са саобраћајницама, па и путевима високог ранга, којима се лако стизало у остала насељена места и владарске резиденције. Манастири, задужбине владара и властеле, најчешће су били концентрисани у подручју средишта из којег се управљало државом, а када се оно премештало, у његовој близини подизани су нови верски центри. Када је реч о природном амбијенту, манастири су заснивани на широким, добро осунчаним заравнима, на којима је црква, као основна грађевина насеља, могла да доминира крајоликом. Настојало се да место буде изложено здравим и пријатним ваздушним струјањима, и да се у његовој непосредној близини налази питка, текућа вода, неопходна за живот монашког насеља. Опис проналажења места

[28] Л. Мирковић, „Романов типик", 56.

[29] *Стари српски записи и натписи* 1, бр. 56, 26.

[30] Капитална студија о планирању, садржајима и архитектури средњовековних српских манастира: С. Поповић. *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994 (са изворима и детаљном библиографијом); одељак који следи ослоњен је на резултате ове студије.

на коме ће се подићи Дечани најсликовитији је приказ те врсте у српској средњовековној књижевности. То место било је „уједно равно и травно", смештено између високих планина на западу и плодног поља на истоку, а одликовало се здравим ваздухом, плодним растињем и мноштвом извора „најслађе воде".[31] У доба турске опасности, од краја 14. и у 15. веку, овакав отворен положај често је смењиван заклоњенијим, а уместо масивног обзиђа манастира старијих раздобља, манастирска насеља опасују се правим утврђењима (Раваница, Ресава).[32]

Монашко насеље представљало је затворену просторну структуру, чији су садржаји произлазили из његове двоструке намене – сакралне и световне. Било је опасано зидинама, често кружне основе, нарочито својствене српској средини, која касније, под снажнијим византијским утицајем, прелази у полигоналну. Важан елемент просторне организације били су *улази*, ограниченог броја, ради безбедности манастира. Након што се смркне, они би се закључавали, што је спадало у обавезе манастирског кључара.[33] Главни улаз, са сликом светитеља заштитника, најчешће је био на западној страни, наспрам црквеног портала. Такав положај, осим што је омогућавао непосредну комуникацију са црквом, имао је симболички смисао, јер је обележавао границу световног и посвећеног простора. Постојао је и споредни улаз, који је водио према манастирској економији. Манастирско насеље обухватало је три главне наменске целине: култни простор (са црквом, капелама, трпезаријом и некрополом), део за становање и економску зону.[34]

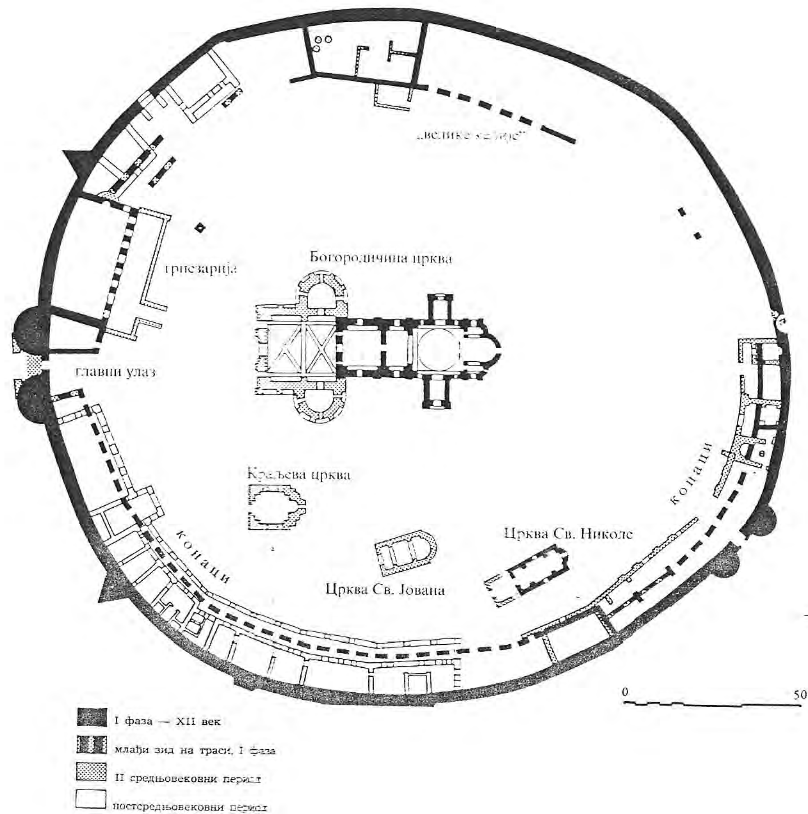
У средишту манастирског простора налазила се *црква*, као основна култна грађевина и његов сакрални фокус. Она је увек била оријентисана у правцу исток–запад. Средишњи плато на којем је подизана најчешће је био у равни осталог простора, али је могао бити и уздигнут, какав је случај у Студеници или, нарочито упечатљиво, у Ђурђевим ступовима. У току дугих раздобља живота једног манастира, у оквиру комплекса мо-

[31] Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, прир. Д. Петровић, Београд 1989, 63–64.

[32] С. Поповић, *н. д.*, 67–71.

[33] Они се помињу у 33. глави *Хиландарског* и *Студеничког типика*.

[34] С. Поповић, *н. д.*, 71–102.



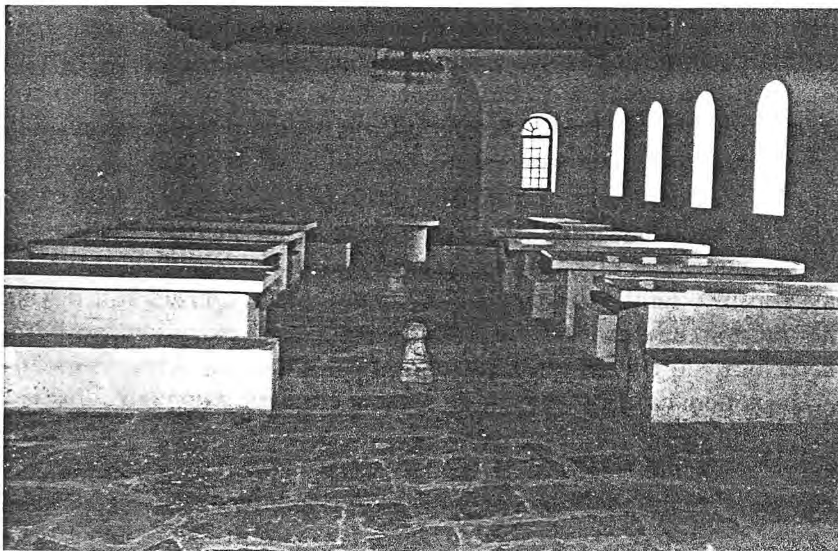
Студеница, основа манастирског комплекса.

где су бити подизане мање цркве и *капеле–параклиси*. Важна култна грађевина била је и *трпезарија*, у којој су обављани заједнички – и једини допуштени – обеди у општежићу. Они су, формално и суштински, били део јединственог обреда, који је започињао уласком у цркву и богослужењем, а завршавао се обедом у трпезарији или молитвом у келији.

Српске манастирске трпезарије биле су смештене на западној страни комплекса, са улазом постављеним наспрам улаза у цркву, о чему сведоче поуздано идентификована здања у Студеници, Сопоћанима, Градцу, Бањској или Дечанима. У нешто каснијем периоду трпезарија више није морала да има такав положај и понекад је зидана у слободном простору, паралелно уз цркву, као у Ресави. Ове грађевине биле су готово увек монументалне и простране, а каткад и врло брижљиво зидане. Григорије Цамблак није пропустио да истакне велелепни изглед дечанске трпезарије: „А начини велику трпезарију, по здању највећу, уметништвом делатеља."[35] У трпезаријама су се налазили столови – средишњи, дуги, или размештени у два низа, за којима је братија седела у строгом хијерархијском поретку. Брижљиво реконструисана трпезарија у Студеници пружа добру прилику савременом човеку да бар донекле доживи један веродостојан и важан монашки амбијент. Ове просторије су биле и живописане, а на најистакнутијем месту, у апсиди, монасима је био пред очима призор *Тајне вечере*, свети праузор сваког хришћанског обеда. Када је о монашким *некрополама* реч, њихово место у манастирском комплексу није типицима прецизно одређено. Ипак, на основу археолошких ископавања, као и преосталих сачуваних споменика, зна се да су истакнути чланови братства, попут игумана, могли бити сахрањивани уз спољашњи зид цркве, док су се гробови обичних монаха налазили у простору порте, а такође и изван манастирских зидова.[36]

У манастирском комплексу, здања каква су била стамбени и помоћни објекти, подизана су пратећи линију обзиђа, најчешће у виду спратне конструкције, са спољашњим степеништем и тремовима окренутим ка главној цркви. Ове зграде су могле бити зидане од камена, понекад у комбинацији са опеком, али су најчешће биле од дрвета. *Келије* у којима су обитавали монаси налазиле су се на спрату. О њиховом положају и изгледу, који се и данас могу дочарати захваљујући конацима светогорских манастира, говоре средњовековна сведочанства: „А по зидовима града около прилепљене су ћелије иноцима, као нека птичја гнезда, чему доликује реч пророка: 'Бих као птица која се усамила на зиду'."[37] Монашке келије биле су просторије мале површине, предвиђене за обитавање двојице монаха, што у типику Сава Српски изричито прописује: „Тре-

[35] Григорије Цамблак, 66.
[36] С. Поповић, *н. д.*, 71–90, 103–107, 242–276.
[37] Григорије Цамблак, 66.



Монашка трпезарија. Студеница, крај 12. века.

ба да буду по двојица заједно у келији, и доста!"[38] С обзиром на то да су то били не само утилитарни већ и молитвени простори, у њиховој унутрашњости често постоји ниша, као замена за олтар. Правила манастирског живота нису дозвољавала потпуну самосталност, то јест приватност монаха у њиховим келијама. Калуђер је био само њен корисник, а контролу келије вршио је игуман.

На спрату, у издвојеном делу, налазила се *игуменарија*, коју су чиниле посебне одаје за игумана и просторије манастирске управе. Да су грађевине такве намене понекад биле веома репрезентативне сведочи дечанска игуменарија, коју су савременици доживели као „неко чудно дело и повести достојно".[39] Када је о реч о резиденцијалним садржајима српских средњовековних манастира, посебну пажњу привлаче такозване *палате*. То су, вероватно, била здања намењена ктитору и његовој породици, а могла су уједно имати и административну функцију. Помен „палата царских" указивао би да су у мона-

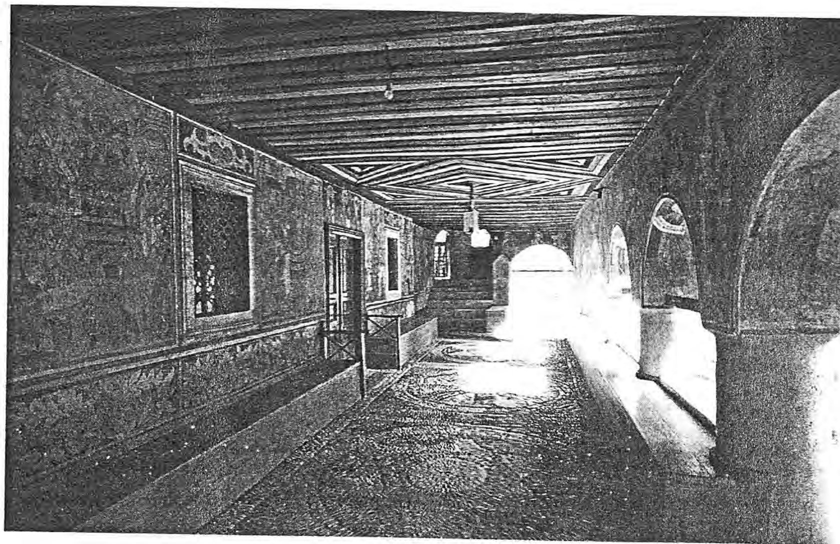
[38] *Списи светога Саве*, гл. 26, 87; *Хиландарски типик*, 82.
[39] Григорије Цамблак, 66.

шким насељима постојале посебне грађевине намењене за боравак владара. Најзад, у насељу су морали постојати и простори у којима су одседали манастирски гости. Њих изриком помињу типици, чије одредбе допуштају да у тим просторијама добију вино и посебно припремљену, обилнију храну.[40]

Приземље здања, за која се у новије време усталио назив „конаци", било је резервисано за просторије економске намене. Уз трпезарију налазила се *кухиња*, која је имала велико огњиште, као и *пекара*, са две или више пећница. Припремању хлеба не само што је придаван изузетан значај већ је оно било посвећена, обредна радња. Садржаје какви су кухиња и пекара извори ретко помињу, а једнако су оскудни и материјални трагови. На основу остатака већих ложишта, некадашње средњовековне кухиње препознате су у Сопоћанима, Градцу, Ђурђевим Ступовима, Павловцу. С друге стране, учестали су помени *винског подрума* – вероватно због незаобилазног значаја које је вино имало, како у богослужбеном обреду тако и на монашкој трпези. Ови подруми увек су се налазили у приземним или полуукопаним просторијама, које су се држале под кључем. О начину на који се у манастиру чувало вино, као и особама задуженим за тај посао, добро говори епизода о чуду св. Арсенија, коју преноси Данило Други: „Када је параеклисијарх ишао ка кључару да узме вино [...], и када су обојица ушли у клет, и када је кључар приступио ка једном суду од великих, где је раније било вина, и нађе га напуњена до врха."[41] Занимљив је и податак да је на улазу у вински подрум у Дечанима постојала мерица за вино усечена у мермер, запремине у тежини од четири литре (око 1,3 кг).[42] У приземљу су се налазиле и различите *оставе* за чување намирница и уља, а у неким случајевима и *радионице*, иако су поједине занатске делатности најчешће обављане у селима на манастирским имањима.[43]

Манастирски комплекс могао је да обухвати, мада не обавезно, и друге садржаје. Такви су *скрипторијум* и *библиотека*, чије значење само приближно одговара данашњем.

[40] С. Поповић, *н. д.*, 118–123, 282–323.
[41] Данило, 176.
[42] *ЗС*, 652.
[43] С. Поповић, *н. д.*, 107–112, 277–313.



Трем исӣред ӣрӣезарије, Хиландар.

Међу монасима свакако је било више писмених људи него међу другим друштвеним сталежима, а неки међу њима бавили су се писањем књига. За преписивачку делатност као да није постојало тачно утврђено место, а чини се, ни за њихово чување. Зна се, ипак, да је књижни фонд претежно чуван у ризници, са осталим манастирским драгоценостима. Нарочито је садржајан, у том смислу, састав дечанске ризнице, познат по оснивачкој повељи, али и примерцима рукописа сачуваним до наших дана.[44] Књиге су често чуване – али и писане – у манастирској кули, о чему, поред осталог, сведочи и термин „књижни стлп" (књижна кула).[45] Иначе, *куле* или пиргови имали су различите намене, превасходно одбрамбене. У случају опасности, ту се склањала манастирска ризница, имовина од вредности, али и сами монаси. У оквиру манастирског обзиђа

[44] П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 305; М. Теодоровић-Шакота, „Инвентар рукописних књига дечанске библиотеке", *Саопштења* 1 (1956), 198–211.

[45] А. Соловјев, „Два прилога проучавању Душанове државе I. Повеље цара Душана о метохији св. Петра Коришког", *Гласник СНД* II (1927), 27.

могле су се налазити и *болнице*. Прве институције ове врсте код Срба засноване су у Хиландару и Студеници, а њихово деловање било је подробно регулисано типицима. Они су прописивали да се за оболеле издвоји посебна просторија, у коју су смештане постеље и арула – велико покретно огњиште од метала за припрему лекова, хране и других потреба. О невољнима су се старали монаси–болничари, као и игуман, који је био дужан да их редовно обилази.[46] Лични чинилац долазио је у овој сфери живота до посебног изражаја. На изградњу дечанске болнице[47] могао је пресудно утицати боравак ослепљеног и прогнаног Стефана Дечанског у цариградском манастиру Пантократору, који је имао једну од најугледнијих болница у византијском свету. Српски краљ је, готово извесно, био њен пацијент, с обзиром на то да се у саставу болнице налазило и очно одељење. Тешка болест, од које се једва опоравио, могла је бити снажан мотив цару Душану да у оквиру свог манастира, Св. арханђела код Призрена, сазида болницу са дванаест кревета и посебним медицинским режимом, намењену лечењу оболелих монаха.[48] Својство добротворне установе имала је и *странопријемница*, која се налазила изван манастирских зидина. Ту су смештани путници и ходочасници, мада су понекад гостопримство могли уживати и сиромашни и занемоћали. Типици су налагали да се овим „немоћницима" раздаје стара одећа и обућа.[49]

О хигијени монашког насеља посебно се старало. Простор око храма редовно је чишћен, као и просторије у којима се припремала храна и пекао хлеб. Понегде су у непосредној близини манастира, ван зидина, откривене јаме које су, вероватно, испрва коришћене као трапови, а затим и за затрпавање смећа. Снабдевање питком водом било је регулисано водоводом или бунарима, понегде и цистернама, а постојали су и посебни канали којима су одвођене отпадне воде. Ни у једном српском средњовековном манастиру није посведочено постојање купатила као посебне просторије. Купке, као део лечења, биле су предвиђене

[46] *Списи светога Саве*, гл. 40, 102–103; *Хиландарски типик*, 91.

[47] Григорије Цамблак, 69–70.

[48] С. Новаковић, *н. д.*, 699.

[49] *Списи светога Саве*, гл. 38, 99; *Хиландарски типик*, 89.

само у манастирским болницама. За уобичајено купање вероватно су коришћене велике, преносиве посуде. За разлику од купатила, нужници су постојали и најчешће су се налазили у склопу стамбене зоне, са спољашње стране обзиђа.[50]

Најзад, сваки манастир имао је и своје *властелинство*, које се састојало од различитих обрадивих површина, пашњака, шума и рибњака, села и засеока. Одатле су се манастири снабдевали свим неопходним намирницама и сировинама. Нарочито велика властелинства имали су владарски манастири попут Студенице, Дечана, Светих арханђела код Призрена и др. Ти манастири могли су имати у свом поседу и куће, млинове и друга добра по градовима широм српских земаља, па и изван њених граница.[51]

Богослужење, молитва, послушања

Ритам живота у манастирима, нарочито у великим, у којима су се монаси готово у потпуности могли посветити свом главном позиву – молитви, одређивало је молитвено правило, односно богослужбени циклуси.

Дневни циклус богослужења отпочињао је вечерњом службом, будући да се дани рачунају од заласка до заласка сунца. Присуство вечерњем богослужењу у цркви било је обавезно. После вечерњег из цркве се одлазило у трпезарију, где би био одслужен чин вечерње трпезе, а затим се обедовало. После завршене вечере, у цркви је служено повечерје, након кога су монаси, затраживши од игумана и једни од других опроштај, одлазили у своје келије на починак. У одређено време, пред зору, подеклисијарх би их, разносећи свеће, будио и позивао у цркву, где би се одслужила полуноћница, а затим, у продужетку, јутрење са првим часом. На јутрењу се вршила и исповест, како би се потом, они који су за то добили благослов, на литургији и причестили. После литургије одлазило се заједно у трпезарију на први и главни оброк. На остале „часове“, трећи, шести и девети, монаси су у за то одређено време током

[50] С. Поповић, *н. д.*, 112–126.

[51] *Исто*, 83–90.

дана бивали опоменути звуком клепала, али се обично нису ради њих сакупљали у цркву, већ су молитвено правило читали по својим келијама. Устаљен ритам дневног, седмичног и месечног богослужбеног циклуса прекидало је по свему посебно време дуге и темељне припреме за дочек Васкрса, хришћанског празника над празницима. Тај припремни период одликовала су одређена, само за то време специфична богослужења, посебно наглашена молитвена концентрација и нарочито редукован режим исхране.[52]

Важан део монашког живота била је индивидуална молитва, која се обављала у келији. Манастирска правила која је прописао свети Сава налагала су братији да се, након обављеног обеда, без задржавања упуте у своје келије и тамо „чине молитву и ручни рад“.[53] Активности које су се могле одвијати у келијама тачно предвиђа и Романов типик. Осим одговарајућих послушања, монаси су ту могли појати, а били су, такође, дужни да чине метанија, осим суботом и недељом. Метанија су вршили „према снази“, то јест, како би им одредио игуман. Исто правило налагало је монасима да из својих келија не излазе док не зачују звук била.[54]



Свети Симеон као великосхимник, икона, 15. век.

[52] Овај режим живота прописан је главама 4–8 *Хиландарског* и *Студеничког типика*: *Списи светога Саве*, 45–57; *Хиландарски типик*, 60–66. Уп. Л. Мирковић, *Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве*, Београд 1982.

[53] *Списи светога Саве*, гл. 31, 91; *Хиландарски типик*, 84.

[54] Л. Мирковић, „Романов типик“, 56.

Ревност у обављању службе Божје и прописаних молитви била је темељна и незаобилазна дужност сваког монаха, па Сава Српски изриком заповеда да та правила свако мора увек и „неослабљено" спроводити. Ако би се ко „уленио" и неоправдано пропустио службу, уследила би казна: за први изостанак тридесет метанија посред трпезарије, за други шездесет, за трећи сто, након чега би, у случају поновљеног прекршаја, следило искључивање из заједнице.[55] Да је та врста ревности сматрана великом монашком врлином говори случај архиепископа Арсенија. Иако у дубокој старости и тешко оболео, он се није, будући надахнут „ревношћу љубави божаствене", огрешио ни о једно правило, а богослужењу је присуствовао тако што је у цркву „ношен на рукама".[56]

Осим богослужења и молитве, свакодневни живот монаха састојао се од бројних послушања. Од самог ступања у манастир ревносно извршавање задатака представљало је главну пробу појединца и његове спремности да савлада сопствену вољу. Послушања су била разнолика и морала су се извршавати „свесрдно". Најраспрострањенији је био ручни рад (рукоделије), али су предвиђени били и други физички послови, пре свега они везани за кухињу, пекару и манастирску економију. Калуђери су, уз то, били дужни да пружају помоћ оболелој сабраћи, као и другим невољницима, укључујући и њихово сахрањивање ако би преминули у манастиру. Они писмени и образовани могли су се бавити читањем и писањем књига. Иако се приликом доделе послушања водило рачуна о физичким и умним способностима појединаца – правила се јасна разлика између „неписмених" и „писмених" – задаци се нису могли бирати. Ако би писмени монах добио неку „службу" због које не би могао да изврш своје „молитвено служење", он због тога не би смео да буде малодушан и очајан већ, напротив, радостан, зато што је био од користи својој сабраћи. У том смислу, није без значаја и правило, да монаси нису могли имати служитеље.[57] У ванредним околностима, монасима су могли запасти и задаци

[55] *Списи светога Саве*, гл. 28, 88.89: *Хиландарски типик*, 83.

[56] Данило, 170.

[57] *Списи светога Саве*, гл. 33, гл. 26. 92–93, 87; *Хиландарски типик*, 85–86, 82.

сасвим неуобичајени за њихов позив. Тако су, приликом опсаде Хиландара почетком 14. века од стране разбојника Каталонске компаније, монаси били принуђени да организују одбрану и преживљавање за мноштво избеглих који су ту пронашли уточиште. Остало је забележено да се и са̂м игуман, будући архиепископ и писац Данило Други, „мушки борио са безбожницима од јутра до вечера"[58].

Монашка трпеза

Монаси у киновијама обедовали су искључиво за заједничком трпезом, у тачно одређено време, два пута дневно, пошто би се претходно прочитало и отпојало прописано молитвено правило.[59] У трпезарији се седело по распореду какав би одредио игуман, а оне који би закаснили и пропустили да на обед дођу – изузев ако би се одрекли другог оброка – чекали су јавни укор и казна. За столом се није смело разговарати, нити се смело шта додатно од других тражити или другима давати. „Трпезни ред" није било допуштено нарушавати непристојним и непобожним радњама какво је наздрављање. За све се питао игуман, а са његовим благословом трпезар је понекад могао удовољити посебној молби. Током обеда један од монаха читао је житија светих, док се почетком сваког месеца читао и са̂м типик. Ако је заједница била особито бројна, па трпезарија није могла да прими све монахе одједном, јело се у два наврата. По келијама се није смело наћи ништа од хране, а ако би се ипак тако нешто десило, и за то је следила казна.[60] Строгу забрану да се у келије уносе јело и пиће и да се, осим у случају болести, једе изван трпезарије, понављају и монашка правила из позних раздобља средњега века.[61]

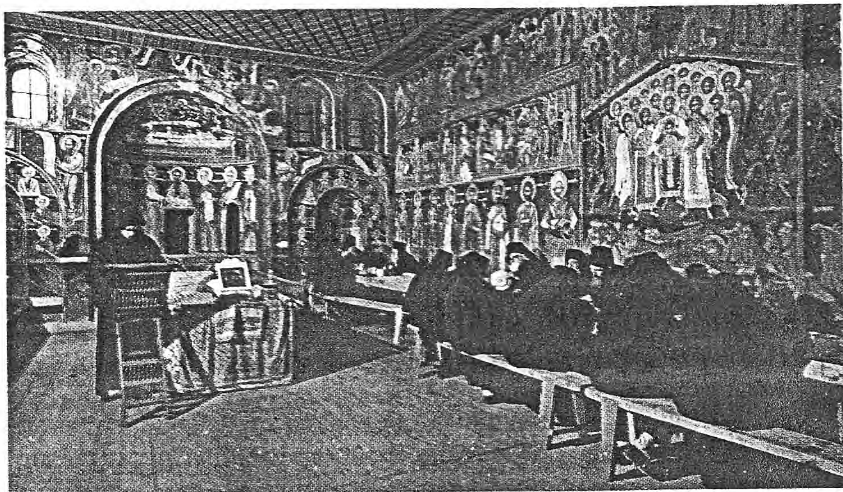
Монашки пост, потпуно без меса, заснивао се на лаганој, куваној храни, пре свега поврћу и воћу, а у дане када је то

[58] *Данилови настављачи*, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989, 90.

[59] *Списи светога Саве*, гл. 9, 10, 57–67; *Хиландарски типик*, 67–71.

[60] *Списи светога Саве*, гл. 24, 81; *Хиландарски типик*, 81.

[61] Такве забране јављају се, на пример, у правилима за манастире Дренчу и Кастамонит (*ЗС*, 762, 552).



Монашка трпеза, Атос Дионисиат.

било дозвољено јела се и риба. Од намирница, извори углавном помињу хлеб, сочиво, рибу, зеље, воће, вино и уље. Оброци су били једноставно припремани, не превише обилни, а уз њих се, када је правило допуштало, пило мало вина, или, у дане строгог поста, вода са прокуваним кимом. Ево како је један савременик описао једну недељну празничну трпезу у светогорском манастиру Пантелејмону: „Једосмо на трпези рибе и сир и писмо вино у славу Божију, беху за трпезом калуђери Срби и Грци."[62] Посни дани у седмици били су среда и петак, изузев у седмицама после великих празника попут Божића, Ускрса и Духова, а постили су се, осим васкршњег, и божићни и пост светих апостола.

У време великог (васкршњег) поста режим исхране се нарочито пооштравао. Првог дана није се јело ништа, а могло се тако наставити све до краја седмице, с тим што се онима који су желели да нешто поједу допуштало само сирово поврће и воће или сочивоквашено водом. У петак прве седмице јела се каша и пила по чаша вина у част празника св. великомученика Теодора. Суботом и недељом је допуштано вариво са уљем и

[62] *Стари српски записи и натписи* IV, бр. 6243, 46.

морски плодови, ако се до њих могло доћи. На уљу се могло јести по једно јело и уторком и четвртком, док су понедељак, среда и петак били строго посни дани када се служило само квашено сочиво и мало воћа, а пила само вода са кимом. Разрешење на рибу и вино током великог поста било је дозвољено само о празнику Благовести, ако не би пао у среду или петак.

У време друга два поста риба и вино били су допуштени сваке суботе и недеље, а уље и вино нису се смели окусити само средом и петком. У дане поста пред Божић, будући да су дани краћи, препоручивало се да се литургија не служи сваки дан, па се, сходно томе, јео само вечерњи оброк који је померан мало раније.

Монасима нарочито склоним аскези било је допуштено да се уздрже од појединих оброка, али се такође неприхватљивим сматрало безразложно изостајање од јела. Искушавање путем хране могло је да има различите видове. Тако је забележено да су архиепископа Арсенија, као младог монаха, сабраћа стављала на пробу дајући му „рђаво спремљено јело, кушајући га, да би што узнегодовао". Уместо да се побуни, он је оброке примао с благодарношћу, желећи да се опроба на још оштријем и тврђем јелу.[63]

Уместо закључка: Борба за идеал

Узвишен и племенит, обзнањени идеал монаха подразумевао је непрестани процес личног самоусавршавања и доживотну борбу за успињање на лествици врлине. Монашка свакодневица, са својим особеним ритмом живота, режимом служби и послушања, била је замишљена управо тако да подстакне и олакша ову борбу. Ипак, тај пут је био трновит и испуњен свакојаким искушењима, а ни сами монаси нису увек одолевали слабостима. Прегрешења којима су били највише склони понајбоље се могу ишчитати из поука и забрана, које су имале за циљ да их предупреде али и осуде. Према спољнем свету, којег су се одрекли, монаси су морали имати јасно одсто-

[63] Данило, 157.

јање. По закону, они нису смели живети изван манастира, иако су могли да путују и да се крећу, по одређеном задатку и са благословом игумана. У самом манастиру били су у некој врсти делимичне клаузуре: о томе сведоче прописи који им забрањују преписку с рођацима и поседовање новца.[64] Од монаха се очекивало да понашање саобразе највишим моралним начелима. Ипак, да ни високи званичници нису увек били имуни на злоупотребе сведоче одредбе које налажу игуману да не ствара добит себи, својим рођацима и пријатељима на рачун манастира, као што од иконома, еклисијарха и других службеника захтева, под претњом смењивања, одговоран и поштен однос према имању манастира.[65] Обични монаси најчешће се упозоравају на дисциплину и послушност. Међу њима није смело да буде расприи, злостављања и гнева, већ су се морале неговати трпељивост и солидарност.[66] Највише прекршаја, како је већ показано, односило се управо на свакодневни живот. Недовољно савесни монаси каснили су на службе, сакривали храну у келијама, недолично се понашали за трпезом или невољно и с роптањем извршавали задатке. Понекад су им се морала давати упутства о основној дисциплини. Тако се у Романовом типику каже да се за време читања шестопсалмија на јутрењу не сме усекнути, пљунути на земљу, помакнути се с места или ући у цркву из припрате, а ако је неко стар и болестан, треба да сачека пред црквом док се шестопсалмије не прочита.[67] Нарочито строго монаси се упозоравају да се клоне „празних разговора“ и међусобних састанака, јер ови, ако постану учестали, могу довести и до „срамних разговора“[68]. „Чување ума“ од

[64] То прописују 24. гл. *Хиландарског* и *Студеничког типика*, *Списи светога Саве*, 86; *Хиландарски типик*, 81. Уп. Д. Богдановић, Коментар у: Свети Сава, *Сабрани списи*, 173. Забрана преписке није се, наравно, односила на истакнуте личности и духовнике, а примери су многобројни, почев од светог Саве. У раздобљу позног средњег века епистоле неких угледних монаха припадају самом врху тадашње српске књижевности, уп. *Шест писаца XIV века*, 77–87, као и предговор Д. Богдановића, 16–27.

[65] *Списи светога Саве*, гл. 20, гл. 32, 83, 91; *Хиландарски типик*, 79, 84–85.

[66] *Списи светога Саве*, уводно слово, гл. 18, гл. 23, 80–81, 85–86; *Хиландарски типик*, 77, 80–81.

[67] Л. Мирковић, „Романов типик“, 58–58.

[68] *Списи светога Саве*, гл. 23, 85; *Хиландарски типик*, 80.

грешних дела и примисли било је неопходан услов за очување интегритета личности сваког монаха.

Борба монаха да сопствено биће саобрази првобитној боголикости била је праћена свешћу о границама и немоћи људске природе. Тога су, судећи по небројеним записима, више од других били свесни они људи чији је задатак био да у материји оваплоте Реч Божју – а то су преписивачи књига. Чак и знаменити инок Исаија записао је уз свој превод *Ареопагита* следеће речи: „Они који хоће преписивати и прочитати ову књигу, молим вас, будите милостиви и не кудите моју немоћ ума и недостатак, јер и сами сте ви људи и човечанском подлежете, да требате милости од Бога и опроштај од људи.“[69] Разуме се да је то поимао и велики зналац „свих покрета душе“ човекове, Сава Српски, па је у свом типику записао: „Јер није могуће никако да ви као људи никада не помишљате нешто зло и не дајете добро одлагањем.“[70] Но, зато су ту биле исповест, очинске поуке игумана, братска љубав и помоћ, причешћивање и снага свакодневне заједничке молитве. Проткана свим што је људско, пречишћавана одрицањем и уздржањем, снажена молитвом и причешћивањем, погледа вазда усмереног у будући век, монашка заједница у српским земљама средњега века сачувала је, у својој свакодневици, све позитивне тековине примљене са хришћанског Истока. Дала им је снажан печат сопствене средине и поставила солидан темељ за традицију која је преживела до данас, увек имајући на уму сажето упутство светога Саве: „Треба одгонити све што не води ка спасењу!“

[69] Ђ. Сп. Радојичић, *Стара српска књижевност*, Београд 1960, 99–101.

[70] *Списи светога Саве*, гл. 17, 79; *Хиландарски типик*, 76;

МОНАХ-ПУСТИЊАК

Говорити о приватном животу монаха, а нарочито пустињака, може, на први поглед, изгледати парадоксално. Донекле и с разлогом, када се има у виду садржина и смисао монаштва. То је нарочити и највиши облик хришћанског живота, који почива на одређеним монашким заветима, какви су завет сиромаштва, послушности и девичанства.[1] Тај вид људског битисања, који за претпоставку има удаљавање од света и одрицање од земаљских вредности у име спиритуалног начела, није остављао готово никакав простор за „приватност“ у уобичајеном смислу те речи. С друге стране, средњовековни монаси, укључујући пустиножитеље, имали су, попут осталих категорија људи, своју свакодневицу која се састојала од одређених обавеза, ритуалних радњи, преокупација и навика. Особен и по правилу тачно утврђен био је, такође, начин њиховог становања, одевања и исхране, као и однос према спољнем свету.[2] Управо тај вид монашког живота биће у средишту наше пажње.

Православни свет средњега века познавао је више облика монашког живота. Темељни и најраспрострањенији била је киновија, или општежиће. То је организација коју чини чврста заједница монаха, чији се живот одвија по тачно утврђеним правилима, записаним у манастирском типику. Она почива на принципу беспоговорне дисциплине, хијерархије и колективизма. Монашком заједницом управља игуман, а целокупно братство окупља се приликом редовних богослужења и обеда.[3] Са становишта физичких структура, општежиће, или манастир, представља организовано насеље монаха, омеђено зидом, са црквом у средини, трпезаријом, конацима и многим другим, прецизно прописаним садржајима.[4]

Још од најранијих времена, источна црква је, свесна сложености људске природе, а нарочито, изазова и ризика које носи монашки завет, имала флексибилан однос према различитим облицима монашког живљења. Стога су, поред киновија, постојале и другачије устројене заједнице, саображене потреби за већом мером индивидуалног духовног трагања. Такве су, на пример, биле лавре, образоване у Палестини у 4. и 5. веку.[5] Сличан став црква је задржала и касније, у византијском раздобљу, када се образују многе угледне монашке заједнице, при знаменитим „светим планинама“ источног света. Атос, који је од 10. века међу њима преузео водећу улогу, поставши синоним Свете Горе, развио је и даље профилисао различите облике аскетског, усамљеничког начина живота. Истраживачи су већ указали да је на Атосу, у току столећа, постојало више категорија одшелника – од лабавих и привремених скупина неколицине монаха, до појединаца, више или мање везаних за матични манастир. У изузетним случајевима, и само када би надлежни ауторитети проценили да је монах довољно искусан и способан да издржи најтежа искушење, дозвољавало се и потпуно, мада временски ограничено усамљеништво.[6]

Пустињаци су личности са нарочитим егзистенцијалним опредељењем. Оно почива на трагању појединца за Богом и чврстој вери да је сила божанског добра кадра да надвлада

[1] A. M. T. (albot), „Monasticism“, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1 (1991), 1392–1394; Л. П. Карсавин, „Монашество“, *Христианство, Энциклопедический словарь*, т. II, Москва 1995, 148–155.

[2] До сада најпотпунија синтетичка студија посвећена овом питању: L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1991.

[3] A. M. T. (albot), „Koinobion“, *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2 (1991) 1136; T. Špidlik, S. J. – M. Tenace, R. Čemus, S. J., *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, 239–247, са обимном библиографијом.

[4] С. Поповић, *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994 (са обимном општом библиографијом).

[5] Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, London 1992; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D. C. 1995.

[6] Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво*, Београд 2003, 28–48.

зло у свету, који се сматра простором пролазности и греха. Тај нагон за врлином не може се објаснити рационалним разлозима. Он, међутим, суштински мења природу и понашање човека, нагонећи га да сложеним процесом самоусавршавања успостави у себи првобитни, божански лик. Живот посвећен добру скопчан је са великом муком и тешком борбом. Основни облик те борбе је аскеза, која се, најједноставније, може описати као вежбање, практиковање врлине.[7] На овим основним премисама почива целокупни начин живота монаха пустиножитеља.

Пре него што приступимо његовом разматрању, неопходно је осврнути се на значење појма *пустињак*, односно *пустиња*. Његово изворно, средњовековно значење веома је сложено и треба га посматрати у две равни, односно у ужем и ширем смислу речи. У дословном смислу, пустиња је ненасељено и неприступачно, по правилу врлетно подручје, које творе литице, провалије и пећине. Одликује се особеном, драматичном лепотом, али је, такође, испуњено сваковрсним претњама – од природних елемената и дивљих звери, до опасности, оличених у демонима, које вребају душу одшелника. У симболичном смислу, пустиња је метафора врхунског монашког подвига. То је место на којем се аскета суочава са најтежим искушењима, али где снажније осећа близину Божју. Стога је пустиња сакрални простор, нека врста монашког раја у којем обитавају посвећени.[8] Пустиње средњега века биле су, најзад, веома важна средишта духовности и културе. Ту су, склоњени од света и окружени тишином, учени монаси писали књиге. Колико год то данас необично звучало, обитавање у пустињи било је привилегија одабраних представника духовне елите.[9] Другачије није било ни у Србији. О томе најбоље сведочи чињеница да је пустињачки начин живљења, почев од св. Саве Српског, имала у искуству већина поглавара српске цркве.

У средњовековној Србији пустињаштво је било развијена појава. Оно је имало снажно упориште у старијој традицији, која је на подручју Балкана, у 10. и 11. веку, дала угледне еремите, какви су били св. Јован Рилски, Гаврило Лесновски, Прохор Пчињски и Јоаким Осоговски.[10] Идеја и пракса пустиножитељства може се у Србији пратити од времена Симеона Немање и св. Саве, истинских твораца најважнијих институција средњовековне државе и цркве. Као и у другим битним питањима, тако и у овом, главна заслуга и креативни допринос припадају св. Сави. Радећи на стварању црквене организације, он је саставио прве типике – Хиландарски и Студенички – којима је регулисан начин живота у општежитељним манастирима.[11] Истовремено, предвидео је могућност усамљеничког живљења, па је уз Хиландар, у Кареји, засновао знамениту келију-испосницу. Начин живота у њој прописао је посебним типиком, који је саставио по угледу на неки грчки прототип. Карејски типик положио је темеље пустињачком начину живљења у средњовековној Србији. Он је почивао на неколико основних правила. Келије су уживале аутономију, а на челу им је био „старац", личност осведоченог духовног ауторитета. Облик богослужења и начин исхране били су строго прописани. Они су били знатно строжи у односу на киновитски и подразумевали су готово непрекидни пост и молитву. Према Карејском типику, живот у келији није предвиђао потпуну изолацију, већ је замишљен као мала заједница од два или три монаха. Истраживачи су одавно уочили да та одредба Саве Српског, као и неке друге, које се тичу исхране и богослужења, откривају једно фино осећање обзира, солидарности и братске љубави према подвижнику који треба да живи у строгим условима келије.[12]

---

7 С. М. Зарин, *Аскетизм по православно-христианскому учению*, С.–Петербургъ 1907 (репринт, Москва 1996): веома садржајна тумачења основних начела и смисла аскетике, на која смо се у овом огледу често ослањали, изнео је Димитрије Богдановић у својој анализи *Лествице* Јована Климакса: Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд 1968 (даље: Јован Лествичник); T. Špidlik, M. Tenace, R. Čemus, *н. д.*, 153–167

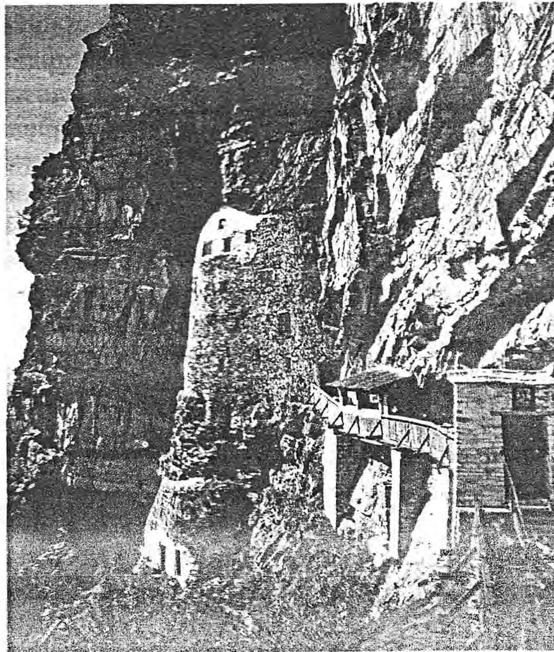
8 A. Guillaumont, „La conception du désert chez les moines d'Égypte", *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979, 69–87; J. A. T(homson), A. C(utler), „Desert", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1 (1991), 613.

9 D. Popović, M. Popović, „The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras", *Starinar*, XLIX/ 1998 (1999), 124; Д. Папахрисанту, *н. д.*, 154.

10 Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, 20–33.

11 Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 41–94 (даље: Сава); М. Петровић, *Студенички типик и самосталност српске цркве*, Горњи Милановац 1986.

12 Сава, 85, 37–40; Л. Мирковић, „Скитски устави Св. Саве", *Братство* 28 (1934), 52–67; уп. и предговор Д. Богдановића, 15–16.



Испосница св. Саве у Студеници, 13. век.

Модел успостављен на Светој Гори убрзо је поновљен и у матичној, српској земљи. Своју исихастирију, и данас познату као „Савина испосница“, добила је и Студеница, прва задужбина и гробни храм Немањића.[13]

Важно је истаћи да је Сава Српски и сâм имао стварно искуство пустиње.[14] Његови животописци сведоче да је већ у раној младости био у прилици да у родитељском дому слуша приче о Светој Гори Атоској, „о испосницима у њој и о осталим местима пустињачким“. Посебан утицај у том погледу, извршио је на Саву један руски монах, који је нешто касније одиграо кључну улогу у његовом одласку на Свету Гору. Док је као млад монах боравио на Атосу, Сава је прешао прописани пут, који је подразумевао и основна сазнања о пракси и смислу

[13] S. Popović, „Sabaite Influences on the Church of Medieval Serbia“, *The Sabaite Heritage in the Ortodox Church from the fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 385–390.

[14] Д. Поповић, „Пустиножитељство светог Саве Српског“, *Култ светих на Балкану II*, ур. М. Детелић, Крагујевац 2002, 61–85.

пустиње. Стекао их је преко уобичајених, још у древним временима успостављених послушања, међу којима је од нарочите важности био задатак да у време четрдесетодневног поста носи храну монасима који су се, у оквиру припрема за Ускрс, повлачили у пустињу ради подвига.[15] Сава Српски имао је на Светој Гори и нека сасвим изузетна искуства. Он је добио благослов, тачније, велику привилегију, да посети врх Атоса и осмотри начин живота оне најређе и најжешће врсте пустињака, који су подражавали примере првобитних отаца. Ако је веровати сведочењима животописаца, то искуство је Саву „преобразило“ и трајно одредило његова опредељења. И много касније, као поглавар Српске цркве и личност великог угледа, Сава је током својих путовања обишао најславније пустиње источног света – у Египту, Палестини и на Синају.[16]

Деловање св. Саве Српског оставило је, у виду својеврсне заоставштине, дубоког трага на његове наследнике. Међу српским архиепископима и патријарсима већина је одређено време провела на Атосу, а није био мали број оних који су обишли пустиње Свете земље.[17] Један од ових прелата, патријарх Јефрем, који је у последњој четвртини 14. века у два мандата био црквени поглавар, упражњавао је веродостојно пустињаштво у келијама поред Дечана, Пећке патријаршије и призренских Св. арханђела.[18] Важност и популарност пустиножитељског идеала посведочене су и великим бројем келија – испосница које су подизане уз већину владарских, касније и властеоских задужбина, као и у близини црквеног седишта у Пећи.[19] Нарочито снажан полет пустиножитељског начина жи-

[15] Ове епизоде из Савиног живота описују Доментијан и Теодосије: Доментијан, *Живот светога Саве и живот светога Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд 1988, 63, 67–69 (даље: Доментијан): Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 104–105, 119, 121 (даље: Теодосије).

[16] Д. Поповић, *н. д.*, 67–76.

[17] Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве, прва књига, Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд 1991. 132–187 (са наведеним изворима).

[18] Марко Пећки, „Житије патријарха Јефрема“, *Шест писаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986, 165–170 (даље: Марко Пећки).

[19] Д. Поповић, М. Поповић, *н. д.*, 129–130 (са примерима); С. Поповић, *нав. место*.

вота, али и идеала, у Србији је забележен у другој половини 14. и првој половини 15. века. Тада су, након турског продора на европско тле, многи угледни одшелници-синаити са подручја Балкана и Свете Горе пронашли уточиште у српским земљама, стекавши подршку последњих владара из породица Лазаревић и Бранковић.[20]

Постојање и деловање пустињака у средњовековној Србији, као и начин на који су живели, посведочени су различитом врстом извора. Они, нажалост, нису многобројни, па се морамо помирити са чињеницом да једну важну и веома разуђену историјску појаву данас сагледавамо само на основу фрагмената. Међу писаним изворима, најбогатију грађу, по природи ствари, доносе светачки животописи. Њихов карактер, а нарочито историјска веродостојност, разликују се с обзиром на епоху. Житија из немањићког раздобља претежно су грађена на општим местима византијске аскетике, док хронолошки млађа дела, из доба кнежевине и деспотовине, садрже много конкретних података и често завидну документарну вредност. Међу писаним изворима занимљиви подаци се могу пронаћи и у дипломатичким списима или записима на маргинама рукописа. Веома важна сазнања о свакодневици монаха-пустиножитеља пружају материјални извори. У питању је разнородна грађа, коју чине сачуване келије-испоснице, остаци пустињачких станишта, као и археолошки налази што сведоче о различитим видовима еремитске праксе.

С обзиром на то да је циљ овог огледа покушај стварања целовите слике пустињачког живљења, расположиве изворе, без обзира на врсту којој припадају, користили смо равноправно и паралелно. За разматрање различитих питања коришћени су матични, српски извори, али уз настојање да се проблеми посматрају упоредно и поставе у општи, источнохришћански оквир. Такав приступ, примерен за немањићко раздобље, морао је донекле бити преиначен када је у питању Србија из последњег периода државности. Наиме, напоредо са губитком самосталности, важност „националне“ компоненте балканских држава постепено се губи, у корист универзалистичке идеје о „народу Божјем“.[21] Такође, појам државних граница постао је еластичнији, захваљујући изузетној покретљивости монаха, што представља битну одлику ових метежних времена. Типичан је случај св. Ромила Раваничког, који је век провео између Пароније, Загоре и Атоса, коначно уточиште нашао у Србији кнеза Лазара, а након смрти добио житије на грчком и словенском језику.[22] Овакве примере, који надилазе националне оквире и припадају јединственом, религијском и културном простору Балкана, третирали смо као легитимне изворе за проучавање пустињаштва у Србији из његовог позног раздобља.

[20] Јеромонах Амфилохије, „Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века“, *Манастир Раваница, Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981, 101–134.

Начин живота и његов смисао

Однос келије и матичног манастира

Према одредбама Карејског типика, исихастирија св. Саве, иако везана за манастир Хиландар, уживала је у односу на њега потпуну аутономију. Статус посебног правног лица, као и известан привилегован положај, у типику се изриком наводи: „Ни прот нема власти над том ћелијом, ни игуман светога нашега манастира, нити ко други од братије да не узнемирава онога који живи у овој ћелији светог Саве. И што се налази у тој ћелији, било вино, било воће, да не узима наш манастир ништа од тога, нити игуман другима да не даје, већ напротив, да се ту даје из нашег манастира ради спомена, свећа светом Сави, уља 60 литара.“[23] Тешко је рећи да ли су и позније српске келије, нарочито оне подигнуте уз владарске задужбине, имале сличан статус, будући да о томе нису сачувана сведочанства.

[21] *Исто*, 114–115.

[22] Начин живота монаха, укључујући и еремите, у позновизантијском раздобљу, проучила је на релевантном узорку A. Laiou-Thomadakis, „Saints and Society in the Late Byzantine Empire, *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, ур. A. Laiou-Thomadakis, New Brunswick, New Jersey 1980, 84–114 (где је, с правом, указано на изражену документарност и историјску веродостојност података коју нуди хагиографија тог периода).

[23] Сава, 37.

За боравак у келији није била довољна само жеља монаха већ и одобрење манастирског сабора, који је процењивао „подобност“, односно оспособљеност монаха да се подвргне вишем облику подвига.[24] Монаси-одшелници обитавали су у келијама, подигнутим на већој или мањој удаљености од манастира, са којим су одржавали сталну везу. Пажљива проучавања атонског пустињачког монаштва, које је било неспорни образац српском, довела су до закључка о постојању више различитих категорија одшелника. Њихов однос према матичном манастиру, такође, није био једнообразан, већ се кретао од полузависности до велике слободе, коју су уживали угледни оци. Према устаљеном обичају, пустиножитељи би највећи део времена проводили у својим келијама, а у манастир би обавезно одлазили празницима, неки међу њима и много чешће, суботом и недељом, како би присуствовали литургији и заједничком обеду у трпезарији. Собом су доносили рукотворине које су израдили у току седмице, а за узврат, снабдели би се потребном количином намирница.[25] У српској средини стандардни образац одшелничког живљења посведочио је архиепископ и писац Данило II, приповедајући о два грчка инока који су обитавали у Котруличкој испосници код Пећке патријаршије. Дошавши у ове крајеве, они су се архиепископу Јакову обратили са молбом да им дâ „једно место за засебно пребивање, као што раније навикосмо, јер не можемо живети у збору са братијом“. Молба им је била услишена, након чега су се иноци ту населили и „живели хранећи се од манастира Светих апостола. И у време свакога празника силазили су у збор братије, и ту су они живели много година у великом подвигу“.[26]

Од уобичајеног обрасца често се и одступало, нарочито у случајевима када би аскете предузимале радикалније облике подвига. Из житија Ромила Раваничког сазнајемо да је, након примања велике схимне, овај пустињак пет година провео „одвојен од сваког општења с људима, осим што би каткад по

[24] Сава, 38; Л. Мирковић, *н. д.*; Д. Богдановић, *н. месшо.*

[25] Д. Папахрисанту, *н. д.*, 28–34 и даље; L. Regnault, *н. д.*, 177–188.

[26] Данило Други, *Живоши краљева и архиеџискоџа срџских*, прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, 177 (даље: Данило).

потреби долазио у манастир ...“[27] Најжешћи српски аскета, св. Петар Коришки, који је живео крајем 12. и у првим деценијама 13. века, у дугом временском периоду потпуно је прекинуо везу са светом. Он се подвизавао сâм, у врлетима Коришке горе код Призрена, и тек као старац прихватио је скупину следбеника, од које је потом образована монашка заједница.[28]

Када је реч о удаљености пустиножитељских келија од манастира, чини се да правила нису постојала. То растојање је било различито и зависило је од више чинилаца, међу којима је природна конфигурација терена често била пресудна. Мада данашњи положај испосница не мора увек бити веран одјек аутентичног стања, оно се у већини случајева ипак може сагледати. Неке од њих биле су теже приступачне и захтевале дуго и напорно пешачење, често уз савладавање врлети или гажење вода. Такав је, условно посматрано, био приступ Студеничкој испосници, која је од манастира удаљена 8 км,[29] или Милешевској, подигнутој на стрмој литици у кањону Милешевке,[30] а савладавање кршевитог терена и брзих, ледених река, подразумевао је боравак у Дечанским и Пећким исихастиријама.[31] Неке испоснице биле су знатно приступачније. Оне у Расу, на пример, размештене су у непосредној близини манастира, чинећи са њим јединствен комплекс.[32] У немирним временима позног 14. столећа уочљива је појава да се одшелничке келије приближавају матичној киновији, што свакако треба тумачити безбедносним разлозима. Податке, који илуструју праксу Пароријске пустиње, у више наврата доноси житије св. Ромила. У једном случају, кели-

[27] Овом приликом користимо акрибични превод житија, словенске редакције, на савремени српски језик који доноси архимандрит Ј. Сп. Поповић, „Житије новојављеног преподобног оца нашег Ромила Раваничког“, *Жишија свеших*, јануар, Београд 1972, 510 (даље: Житије Ромила Раваничког).

[28] Теодосије, „Житије Светога Петра Коришког“, *Жишија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 263–288 (даље: Житије Петра Коришког).

[29] С. Темерински, „Горња испосница у Савову код Студенице“, *Осам векова Сшуденице*, Београд 1986, 257–260.

[30] Д. Поповић, „Пећинске цркве и испоснице у области Полимља – досадашњи резултати и правци даљег проучавања“. *Милешевски зайиси* 5 (2002), 53–60.

[31] М. Ивановић, „Црквени споменици XIII–XX век“, *Задужбине Косова*, Призрен–Београд 1986, 395–396, 499–450.

[32] D. Popović, M. Popović, *н. д.*, стр.111–114, сл. 1.



Пећински манастир Арханђела Михаила у Расу, 12. век.

је су подигнуте „врло близу" манастира Св. Григорија Синаита, док је у другом та удаљеност износила један стадиј, значи око 180 м. За ово питање, речит је пример Липовца, где се пећина–испосница налази уз само манастирско обзиђе.[33]

Богослужбена и аскетска пракса

Основна одлика келиотске, „скитске службе" састоји се у томе што се не врши у цркви већ у келији, и што за њу није потребан свештеник. Она се највећим делом састоји од псалама, молитви и метанија.[34] У Карејском типику прецизно је одређено како се врше поједине службе, тј. како се поју јутрења, вечерња, часови, полуноћница и агрипнија. Током великих празника од монаха се захтевао појачан напор у појању и бдењу.

[33] М. Поповић, „Липовац – трагови средњовековног властеоског боравишта", *Саопштења* XXXIV (2002), 165, сл. 1.

[34] Л. Мирковић, *н. д.*, 56–61.

Речито је, ипак, Савино упутство: „О светим и божаственим литургијама: према могућностима да се служе".[35] Оно сведочи о попустљивом и еластичном ставу, који почива на свести о нужности прилагођавања, како објективним околностима, тако и субјективним могућностима и здравственом стању одшелника.

Боравак у келији подразумевао је и упражњавање прописаних аскетских подвига, какви су молитва, бдење, медитација, плачеви. Смисао и крајња сврха ових делања била је савладавање човекових несвесних и нагонских сила – оних демонских, како се веровало у средњем веку – ослобађање умне енергије и њено усмеравање ка Богу. У питању су древни, опробани облици аскетске праксе, које су оспособљавале одшелнике да остваре потпуну религиозну концентрацију, одстране „примисли" и успоставе контролу над сопственом свешћу.[36] У српској хагиографској литератури о њима се говори уз помоћ стандардних топоса аскетике. У случају св. Петра Коришког била су то, према Теодосију Хиландарцу, „стајања на молитви, поклоњења многа и бијења у прса, сузе и умиљења његова у свеноћним бдењима". Ради одржавања будности, спавао је веома мало, и то у седећем положају, ослоњен на стену. У својој исцрпљујућој борби против демона користио је уобичајену одбрану пустињака, а то је појање псалама.[37] Међу многима, нарочито је садржајан опис подвига које је вршио архиепископ Данила II у Карејској келији. Он сведочи да су се и у 14. веку у хиландарској исихастирији доследно држали правила св. Саве: „И ту дошавши на тихо место које је узакоњено да живе не више до два или три црнца, поче многим страдањима и подвизима мучити тело своје у глади и жеђи, ноћном стојању, и док не би светлост засијала, нико га не би могао видети да је сео или да се мало одморио, само је појао псалтир и остале псалме ноћнога устава. А многобројна метанисања чињаше и сузе своје топле проливаше док тело његово није било као да стоји у води ..."[38]

[35] Сава, 38–39.

[36] Д. Богдановић, Јован Лествичник, 42–126: T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien, II. La prière*, Roma 1988; T. Špidlik. M. Tenace, R. Čemus, *н. д.*, 168–178.

[37] Житије Петра Коришког, 271–273.

[38] Данилови настављачи. *Живот архиепископа Данила Другог*, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989, 101 (даље: Данилови настављачи).

У познијим раздобљима, као одјек исихастичких схватања и идеала, један од најважнијих облика подвига постаје плач. У житију св. Ромила тај подвиг је веома подробно и богословски учено описан. У аскетици, плач се сматра великим божјим даром, који потиче од способности кајања. То је сложен мистичко-психолошки процес, заснован на медитирању о смрти: плакање због страха од смрти замењује се осећањем поуздања и љубави Божје, да би се на крају плакало од чисте љубави и радости, уз ослобађање страха од смрти.[39] Ромил Раванички довео је до савршенства ову аскетску технику, због чега је стекао епитет „доброплачни подвижник". Овај пустињак постигао је способност „непрекидног подвига плача", чији се распон кретао од тихих јецаја до гласног ридања. Штавише, ако је веровати његовом животопису, Ромил је досегао такав стадијум савршенства да је „потоцима благодатних суза" успевао да замени потребу за храном.[40]

Исхрана

Начин исхране био је битан елемент живота у келији, а пост је представљао веома важан облик подвига, као први корак у савладавању природе и ослобађања од телесног.[41] У Карејском типику, који је сâм Сава Српски назвао „уставом појања и јела", начин исхране монаха-келиоте прецизно је прописан. Правила су била следећа: понедељком, средом и петком из оброка су били избачени уље и вино („сухоједеније"), док су уторком и четвртком били допуштени („утешеније"). Свих ових дана узимао се само један оброк дневно. Суботом и недељом јело се два пута дневно, а на трпези су се могли наћи још и сир и риба. Најстрожи режим био је предвиђен у дане великог, ускршњег поста. У току четрдесет осам дана, колико је укупно трајао, вино и уље били су дозвољени само суботом и недељом, док су божићни и петровски пост били нешто блажи. Карејски типик, ипак, допушта изузетке од правила. Она су се могла прекршити у случају болести, када се постило „колико снага може". Штавише, пост је било дозвољено нарушити и у прилици када келиота добије посету неке блиске особе – изузев средом и петком.[42]

Наративни извори потврђују да је српској средини био познат и најрадикалнији облик поста, што су могли да издрже само ретки подвижници. Они су јели „без пушења дима", што значи да нису конзумирали никакву кувану храну. Тек повремено и у минималним количинама узимали су сувог хлеба, а основна храна били су им биље и плодови које су проналазили у природи. На тај начин хранили су се жестоки подвижници размештени под врхом Атоса, који су изазвали бескрајно дивљење младог Саве Српског. Сâм св. Сава није у посту отишао тако далеко, али се строго држао правила „сухоједенија": „Свагда је јео сух хлеб, и тога помало, и пио је воду у меру, и непрестано жеднећи вина и масла по мало кушаше."[43] Међу српским пустињацима, најстрожи пост упражњавао је Петар Коришки, ако је веровати његовом биографу, сувереном знал-цу аскетске књижевности, као и светогорске монашке праксе. Теодосије тако каже како је коришки пустињак пребивао „без икаквог јела и паљења дима, јер се задовољаваше као храном сабирући изданке дивљега биља и горки букови жир". Пио је искључиво изворску воду, а тек понекад и нерадо, примио би мало хлеба од неког побожног посетиоца.[44]

Изузетно занимљива и веродостојна сведочанства о исхрани и посту пустињака у другој половини 14. века садржи житије св. Ромила Раваничког. Тај састав износи прецизне податке о начину поста током Четрдесетнице: „Беше обичај да у последњу недељу пред пост увече сви саподвижници једу заједно, а затим су се у току Поста сваки за себе повлачили у самоћу ... а следеће суботе ... на празник Светог Теодора, састаћемо се опет заједно и обедоваћемо сви скупа скувавши и нешто мало јела ради телесног утешења." У том житију постоје и сликовити, документарни подаци о глади, којој су били изложени монаси келиоти у временима турских провала на Балкан. Парорија је често била на удару: „У то време страшна глад

[39] Д. Богдановић, Јован Лествичник, 76–80.
[40] Житије Ромила Раваничког, 509–510.
[41] L. Regnault, *н. д.*, 75–94.

[42] Сава, 38–39.
[43] Доментијан, 63.
[44] Житије Петра Коришког, 271–272.

владаше у оном крају. А они су имали само нешто боба. Притом су их и разбојници нападали, узимали и то мало хране, па им и усијано гвожђе стављали на стомак." Недаће нису заобишле ни Атос, па су монаси, по сведочењу Ромиловог ученика и биографа, „страховито оскудевали у храни". У раздобљима глади, манастир Лавра организовао је помоћ у намирницама, које би се дотурале угледним келиотима. До Ромила, који се у то време на Светој Гори још није довољно прочуо, ова помоћ није стигла. Он и његов ученик преживели су готово чудом, захваљујући неочекиваном поклону. Била је то торба са сувим хлебовима, коју су добили од неког убогог и лепрозног али, очигледно, милосрдног монаха.[45]

Рад и послушања

Вршење подвига изискивало је од монаха изузетне напоре и снагу. Опуштање и успостављање неопходне равнотеже доносио им је мануелни рад. Још од времена древних пустињских отаца, уобичајена врста ручнога рада било је плетење ужади и корпи. Оно је умирујуће деловало, утолико пре што је било праћено тихо изговараном молитвом и пригушеним појањем псалама.[46] Нарочиту важност имао је мануелни рад у спречавању „униније", особене врсте летаргије којој су били изложени одшелници. Ово стање, описано као „расслабљење душе и немоћ ума", могло је да проузрокује осећање туге и безнађа, и довести до потпуног слома личности.[47] Мануелни рад, као обавезан вид аскетске праксе, сигурно је постојао и у српској средини: „рукоделије" монаха одшелника помиње се, рецимо, у житију архиепископа Јевстатија.[48]

Незаобилазна етапа монашког пута била су послушања. Она су била дужност сваког младог монаха, а циљ им је био провера његове способности да се одрекне сопствене воље.[49] Приликом доделе послушања водило се рачуна не само о менталним већ и физичким својствима. Тако је Ромилов сабрат Иларион, будући крхког здравља, добијао лакша задужења, док су Ромилу, као робустном и снажном, следовали тешки послови. Он је, на пример, доносио дрво из шуме, вукао је воду и камен, правио малтер, служио у хлебарници и кухињи. Нарочито се прочуо по својој умешности у неговању болесника, због чега је стекао епитет „добри". Остало је забележено да је већ само његово присуство тако благотворно деловало на болеснике да би им се здравље одмах побољшало. У овој врсти послушања прошао је велика искушења негујући једног старог и болесног монаха, изузетно тешке нарави. Како би удовољио захтевима његове дијете, Ромил је савладао рибарски занат, а зими је, да би нахранио старца, чинио прави подвиг – разбијао би лед у реци, спуштао се у воду и мрежом хватао рибу. Судећи по познатим примерима, млади монаси често су добијали задужења везана за приправљање и разношење хлеба. Већ је поменуто такво послушање Саве Српског, који је на почетку свог боравка на Атосу разносио топле хлебове „старцима", који су се у току поста Четрдесетнице подвизавали у пустињи.



Живот монаха-пустињака, италокритска икона, 16. век.

[45] Житије Ромила Раваничког, 507–508, 511; о глади којој су били изложени монаси тога времена, A. Laiou, н. д., 89.

[46] A. Guillaumont, „Le travail manuel dans le monachisme ancien", *Aux origines du monachisme chrétien*, 117–126; Д. Папахриснту, *н. д.*, 40.

[47] Д. Богдановић, Јован Лествичник, 54–55; A. Guillaumont, „Perspectives actueles sur les origines du monachisme", *Исто*, 122.

[48] Данило, 196.

[49] T. Špidlik, M. Tenace, R. Čemus, *н. д.*, 117–141.

Неискусним монасима, пред којима су стајала тешка искушења, била је неопходна помоћ „старца“, искусног у аскетском подвигу. Стога је сваки почетник проводио одређено доба дана слушајући поуке духовног оца, који га је водио узвишеним али опасним путевима аскезе. Духовни отац, како је то добро примећено, представљао је накнаду за осећање велике егзистенцијалне несигурности у којој би се нашао млади келиота.[50]

У српској аскетској средини пракса духовног очинства очигледно је била веома развијена. Подаци из наративних извора воде закључку да су кроз такву обуку пролазили и водећи представници духовника. Нарочито подробно, чин ступања у келију, као и садржина и смисао поучавања, описани су у случајевима архиепископа Арсенија, који је имао привилегију да наук стиче код св. Саве,[51] као и архиепископа Данила II, који је у младости обучаван у келији архиепископа Јевстатија.[52] Као и у другим питањима, тако и за ово, обиље грађе нуди житије св. Ромила. Институцији духовног оца ту је дата велика важност, по угледу на „старце“ древних, знаменитих пустиња. Са много појединости говори се о деловању св. Григорија Синаита, који је у Парорији био „велики светилник и општи отац свих“, и Ромиловој жалости због изгубљеног упоришта након његове смрти. Подробно је описано и Ромилово духовно очинство, које је практиковао на Светој Гори. Атоски монаси долазили су му ради поуке, понекад у толиком броју да се он, бежећи од метежа и славе, повлачио све дубље у пустињу. Ромилов животописац, у својству ученика и очевица, посведочио је дејство његових поука: „Често сам виђао многе од оних који су му долазили снуждени, суви, груби, како су, после његове умилне и благодатне поуке одлазили светлога лица и радосне душе.“[53]

Преписивање књига спадало је у важну и особену делатност која се одвијала у одшелничким насеобинама хришћанског Истока.[54] Појава није необична ако се зна да су у келијама по правилу боравили управо образовани и одабрани представници монашке популације. С друге стране, *пустиња* је више од било ког другог места пружала одговарајуће услове за неометан, усредсређен рад на писању. Ова пракса била је снажно изражена у средњовековној Србији. У науци је још одавно уочено да српске исихастирије нису биле строге великосхимничке клаузуре, већ су се редовно претварале у жаришта духовног живота и књижевне делатности.[55] Штавише, није претерано рећи да преписивачка делатност чини једну од битних одлика српских средњовековних испосница. Идејне основе положио је Сава Српски, кроз замисао Карејске келије. У њеном типику прецизно је одредио „профил“ монаха који је ту могао да борави. На првом месту, он је морао бити писмен. Уз то, требало је да буде „достојан“, својство личности које св. Сава описује као спремност да се учини напор већи од уобичајеног, односно као жељу монаха да „иде тесним путем и уђе кроз уска врата“[56]. Карејска испосница, добро је познато, била је током многих столећа важно средиште књижне делатности.[57]

Образац који је успостављен у Кареји имао је снажног одјека у потоњој српској традицији. На основу различитих писаних извора поуздано се зна да су књиге преписиване у практично свим значајнијим испосницама. Та активност посведочена је у Расу, студеничкој и милешевској исихастирији, у пећким, дечанским и горњачким келијама. О дубокој укорењености ове праксе и њеном дугом трајању сведочи и чињеница да се преписивање књига у одшелничким келијама наставило и у раздобљу турске владавине.[58] Важно је нагласити да преписивачку активност у испосницама потврђују, осим писаних, и материјални извори. Један од вредних налаза, из Благовештења Горњачког, јесу алатке за обраду коже, од које су прављене корице за богослужбене књиге.[59]

---

[50] G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993, 28–87; L. Regnault, *н. д.*, 139–151; уп. и Д. Богдановић, Јован Лествичник, 91–93.

[51] Данило, 158.

[52] Данилови настављачи, 85–86.

[53] Житије Ромила Раваничког, 507, 512–513.

[54] Y. Hirschfeld. *н. д.*, стр.77–78; J. Patrich, *н. д.*, стр.189–192.

[55] Сава, 15 (предговор Д. Богдановића).

[56] Сава, 85.

[57] Н. Синдик, „Скрипторијум и библиотека испоснице св. Саве у Кареји, с посебним освртом на период од XVII од XIX века“, *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 353–362.

[58] За примере и литературу, уп. Д. Поповић. М. Поповић, *н. д.*, 123–124.

[59] М. Цуњак, *Светиње Горњачке клисуре*, Смедерево 2000, 81.

Одевање и хигијена

У српским писаним изворима средњега века о одевању пустињака нема много података.[60] Треба претпоставити да се уобичајена одећа келиота није много разликовала од оне коју су носили киновити. С друге стране, личности опредељене за најстрожу аскезу исказивале су свој став и избором одеће. Презирући тело и настојећи да га пониште, носили су тканине од кострети – непрерађене и грубе вуне од козје длаке, или власеницу, начињену од животињских кожа. Они најрадикалнији практично су се лишавали одеће и носили само малу прегачу око бедара. Своје тело излагали су мразу, ветру и жези, испитујући му границе издржљивости. На тај начин подвизавали су се атоски одшелници, који су задивили св. Саву. Следећи њихов пример, српски принц-монах постао је „немилостив и гневан непријатељ својему телу", па је „мрзнуо од зиме и задовољавао се само худом власеницом"; по устаљеном обичају пустињака-подвижника, „увек је ишао бос и стекао тврду кожу да се није бојао повреде од камена".[61] Највећи српски пустињак, св. Петар Коришки, почео је од ране младости да упражњава ту врсту подвига: „Вретиште оштро уз тело ношаше, и о том не знађаше нико осим матере"; као пустињак у врлетима Корише, није поседовао ништа „осим поцрнела тела и на њему худих рубина власених, па и то ради прикривања удова чији срам непослушношћу Праоца познасмо".[62]

Став према одржавању личне хигијене логично је произлазио из целокупног односа према телу, тј. његовог поништавања. Конкретне податке о хигијенским навикама српских келиота практично не поседујемо. У животопису св. Саве, када се говори о његовој младости на Светој Гори, као аскетске врлине помињу се ношење „прљавих власених рубина", „босоного хођење" и „неумивање".[63] Жестоки пустињаци, такође, нису одржавали косу и браду, па је пренаглашена косматост једна од

---

[60] За разлику од монаха египатских и палестинских пустиња, о чијем одевању има сразмерно доста података. уп. L. Regnault, *н. д.*, 65–74; Y. Hirschfeld, *н. д.*, 91–93.

[61] Теодосије, 119.

[62] Теодосије, 268, 271.

[63] Теодосије, 187.

њихових препознатљивих спољних одлика. Укупан изглед ових одшелника понајбоље дочаравају ликовни извори – портрети знаменитих пустињака попут св. Макарија, Онуфрија или Павла Тивејског, који чине обавезан део византијских, као и српских живописаних програма.[64] У самој стварности, та крајња запуштеност тела вероватно је била својствена тек малом броју најжешћих, дакле пустињака у најужем смислу речи.

Болести

Очекивало би се да личности које програмски чине све да науде свом телу и најзад га пониште не могу рачунати на добро здравље и дуг живот. Колико год то изгледало парадоксално, ипак је потпуно обрнуто. Поуздано се зна да су многи међу древним оцима који су настањивали пустиње Египта, Палестине и Сирије доживели дубоку старост, па и ону од преко стотину година.[65] Сличан је био случај и са њиховим млађим следбеницима, пустињацима из позновизантијског раздобља.[66] Таква дуговечност морала је почивати на укупном начину живота, заснованом на промишљеној, рестриктивној исхрани, животу и кретању на свежем ваздуху, као и устаљеном, строгом распореду дневних активности. Пресудна је, међутим, могла бити непрестана ментална вежба, којом се стицала способност да се из свести избаце „страсти", тј. све негативне мисли и осећања. Тако Теодосије Хиландарац каже за Петра Коришког да је, иако „немилостив, незгодан и непоштедан непријатељ своме телу", ипак остао „телом крепак и неуморан".[67]

Добро здравље и дуговечност пустињака представљали су идеални модел, али не и опште правило. Као и сви други делови популације, тако су и пустињаци оболевали и били изложени различитим пошастима, посебно учесталим током 14.

---

[64] Важан узорак садржи живопис милешевске припрате, S. Tomeković, „Les saints ermites et moines dans le décor du nartex de Mileševa, *Милешева у историји српског народа*, уредник В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 51–67.

[65] L. Regnault, *н. д.*, 239–241; многобројни примери дуговечности пустињака срећу се у књижевности патерика, уп. *Старечник*, прев. С. Јакшић, Нови Сад 2000.

[66] A. Laiou, *н. д.*, 89.

[67] Теодосије, 272.

а.[68] Неким обољењима пустињаци су били нарочито
кни. Костобоља и реуматизам, проузроковани дугим бо-
у хладним, често пећинским просторима, били су раши-
ојава, документована записима које су на маргинама сво-
ига оставили писци келиоти. Изгледа да су честе биле и
не тегобе. У житију св. Ромила говори се о два таква
. У једном, раније поменутом, да се наслутити и једна,
лину неугодна пратећа појава болести, а то је „јаросни
тарца. Овај болесник био је подвргнут одговарајућој ди-
оја се састојала од свеже уловљене рибе. Исти извор
е и случај који је остао без дијагнозе, а чији је исход би-
расна смрт. Реч је о неком младом монаху кога, док је
у хлебарници, „изненада спопаде силна ватра, од које он
на у истом часу".[69] За српску средину немамо много по-
о томе какав поступак лечења су пустињаци предузима-
ђу веродостојним аскетама уобичајена је била пракса да
емарује или одбија помоћ видара, а да се оздрављење
е од Бога, уз помоћ чудеса.[70]

Особена и свакако најопаснија болест која је претила
ацима била је она душевна. Исходиште је имала управо
и аскете против сопствене људске природе, укључујући
ке нагоне какви су храна и либидо. Ти нагони, који по-
з најтамнијих дубина људског бића, били су отелотворени
онима, или бесовима. У средњем веку они нису схватани
лично, као персонификације, већ су доживљавани као ре-
убјекти створеног света. На такав, конкретан начин су се
љавали. Ако је судити по хагиографској грађи, демони су
али сваковрсну буку и светлосне одсјаје, подражавали су
е гласове или се појављивали прерушени у животиње.[71]
етра Коришког застрашивали су „јаросним шиштањем"
траховитим клопотом", а више пута покушали су и да га

[68] *Исто*, 96–97.

[69] Житије Ромила Раваничког, 505–507, 509.

[70] P. Horden, „The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the
zantine Middle East", *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ур. W. J.
Padstow 1985, 41–52.

[71] L. Regnault, *н. д.*, 196–207; Д. Богдановић, Јован Лествичник,
10–114; уп. и D. Popović, „The Cult of St Petar of Koriša, Stages of Deve-
and Patterns", *Balcanica* XXVIII (1997), 201–202.

сурвају са литице. У најгорим случајевима, изазивали су му
привиђења, тј. „маштарије", које су представљале једно од нај-
опаснијих искушења са којима су се суочавали пустињаци.[72]
На сличан начин мучили су и св. Ромила Раваничког. Опа-
сност претње која је долазила од демона потицала је од схвата-
ња о њиховој надмоћи над људима, због способности да утичу
на свест, убацујући у њу „примисли". Веровало се, такође, да
аскета демоне не може победити сопственим снагама, већ само
уз помоћ божанских енергија, по правилу уз посредовање анђе-
ла или светитеља. То уверење, изричито саопштено у живото-
писима Петра Коришког и Ромила Раваничког, одлично пока-
зује једна живописана представа из манастира Леснова, из
циклуса арханђела Михаила: монаха-пустињака који, опседнут,
лежи на земљи испред своје пећине, исцељује арханђео тако
што из њега изгони демона.[73]

Симптоми и ток болести пустињака кога је опсео де-
мон, као и начин лечења, сликовито су описани у многим сред-
њовековним хагиографијама. Један речит случај забележен је и
у српској средини, у Зборнику архиепископа Данила II. При-
поведајући о двојици грчких монаха који су се подвизавали у
Котрулици, Данило каже како је, након неког времена, демон
обузео млађег монаха, убацивши у њега „неки варљиви страх".
Несрећник је сишао с ума и почео бежати у планину с таквом
жестином да га је сабрат једва стигао и савладао. Затим га је,
свезавши му руке наопако, и борећи се с несретником који се
отимао, довео у манастир Св. апостола. Ту је започето лечење,
свештеним уљем и водом освећеном часним крстом. Исцељење
је уследило тек пошто је спроведен поступак инкубације, тј. на-
кон што је оболели келиота провео „много часова" лежећи крај
светих моштију архиепископа Арсенија.[74]

Једна од највећих стрепњи средњовековних монаха,
посебно келиота, била је могућност да га опседну демони. Да
таквих искушења није био поштеђен нико, сведочи пример Да-

[72] Житије Петра Коришког, 272–281.

[73] С. Габелић, *Манастир Лесново, историја и сликарство*, Београд
1998, 99–101, т. XXIII.

[74] Данило, 177–178; о страху од демона у средњем веку – в. Р. Радић
Страх у позној Византији 1180–1453. II, Београд 2000, 112–114.

нила II. Овај црквени поглавар, учени писац и политичар, према тврђењу његовог животописца, морао је много пута да се бори са ђаволом. Стога је, ради заштите, носио око врата крст од демонолита, камена који је имао својства да одгони бесове.[75]

Кретање и комуникација

Једна од уобичајених предрасуда о начину живота пустињака јесте уверење да су се слабо кретали. Истина је управо обрнута – мало је социјалних скупина у средњем веку које су биле тако често у покрету. Најпре, личност опредељена за пустињаштво била је обавезна на „странствовање", тј. напуштање дома и родног краја и одлазак у туђину. И у каснијим етапама свог монашког пута одшелник се непрестано кретао, све дубље у пустињу, како би се удаљио од света. Најзад, већ прослављени пустињски оци мењали су често место пребивања ради „бегства од славе" и да би се склонили од многобројних поштовалаца и следбеника.[76]

Осим такве врсте кретања, која је била прописани облик понашања аскете, постојала је и друга врста путовања, у дословнијем смислу речи.[77] Подвижници су, тако, често посећивали знамените пустиње, како би обишли света места и сусрели неког угледног духовника. За аскете Србије и Балкана, Света Гора Атоска била је, у том смислу, неизоставна дестинација. Нису била ретка ни путовања у најславније пустиње хришћанског света, какве су палестинска, синајска и египатска. У смутним временима турског продирања на Балкан, праћеног великим политичким и друштвеним потресима, одшелници су се кретали силом прилика, како би спасли живот. Они су, наиме, због свог изолованог начина живљења, без сигурности коју су бар донекле пружали зидови манастира, били нарочито угрожен део популације. Стога је већина њих била осуђена на

[75] Данилови настављачи, 101.

[76] A. Guillaumont, „Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme", *Aux origines du monachisme chrétien*, 89–116; D. Nicol, „Instabilitas loci: the Wanderlust of late Byzantine Monks", *Monks, Hermits and Ascetic Tradition*, 193–202; J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA, 1999, 73–92.

[77] L. Regnault, *н. д.*, 165–175.

непрестане сеобе.[78] Готово да се не могу пребројати кретања св. Ромила између Парорије, Загоре и Атоса, све док се коначно није скрасио у Раваници кнеза Лазара. Слична је била и судбина његовог ученика и биографа Григорија Горњачког.[79] О недаћама и бежанијама монаха на немирним балканским просторима, на документаран и узбудљив начин сведочи и познати запис инока из Далше.[80]

Веома је речит и животни пут Јефрема, Бугарина рођењем, који је у последњој четврти 14. века у два мандата био српски патријарх. Он је, као одшелник, најпре пребивао у некој бугарској пустињи, а затим се суочио са највећим изазовом, подвизавањем под врхом Атоса. Након турских напада на Свету Гору Јефрем је, већ као угледан духовник, пристигао у Србију. У почетку је боравио у Пећкој патријаршији, одакле је отишао у дечанску испосницу. Пошто је у дивљини ове пустиње био изложен честим нападима разбојника, повукао се у испосницу у Ждрелу, код Пећи, где му је, по налогу тадашњег српског патријарха Саве IV, једна пећина адаптирана у келију. Након што је пет година провео на челу Српске цркве, отишао је у испосницу Св. арханђела код Призрена. У пустињу се повукао, са осећањем олакшања и радости, и након свог другог, веома кратког патријаршијског мандата.[81]

Упркос начину живота који се заснивао на „тиховању", пустињаци су одржавали контакте, како између себе тако и са светом.[82] Међусобне посете пустињака биле су древан и устаљен обичај, са нарочитим смислом. Размена мисли и различити изрази солидарности били су успешно средство против „униниja", изазваног дуготрајним усамљеништвом. Одшелницима су, као великим духовним ауторитетима, из света долазили људи, укључујући личности највишег ранга, тражећи савет или утеху. Веома често доводили су им болесне, ради исцељења, јер се веровало

[78] A. Laiou, *н. д.* 92–98.

[79] Архимандрит Ј. Сп. Поповић, „Спомен преподобног оца нашег Григорија Ћутљивог, или Горњачког", *Житија светих*, децембар, Београд 1977, 251–259.

[80] Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 184–191.

[81] Марко Пећки, 165–170.

[82] L. Regnault, *н. д.*, 153–163.

да су својим светим живљењем стекли чудотворне моћи. Да су и у српској средини пустињацима посете блиских особа биле уобичајена појава, посведочено је већ одредбама Карејског типика.

У житију св. Ромила сачувано је изванредно сведочанство, тачније, упутство о правилима понашања приликом посете келиоти. Посетилац се најпре упозорава да обавезно покуца на врата, макар она била отворена, а да у келију уђе тек када га домаћин позове. У току посете није било пожељно обазирати се наоколо да би се видело шта се налази у келији, већ треба оборити поглед у току разговора. Врхунским изразом неваспитаног и непримереног понашања сматрано је завиривање у одшелникове списе и забелешке. Нека од књига се пак могла прелистати, али тек након одобрења домаћина. Најбоље је, ипак, било да се такве молбе уопште не упућују.

Животни амбијент и обитавалишта

Избор места

Проналазак амбијента-обитавалишта у којем ће се одвијати подвиг био је кључни тренутак на путу сваког одшелника. То место морало је имати нарочито обележје и садржаје, како би пустињак испунио свој основни циљ, а то је сакрализација простора коју он врши својом аскезом. У питању је сложен процес, који је уобличио све важне пустиње и свете планине хришћанског света. Он се одвијао по уходаном механизму. Одшелник би дуго времена и с муком тражио право место, а када би га пронашао, препознавао би га, са осећањем озарености и усхићења. Истовремено сурово и лепо, оно је поседовало високу аскетску моћ. Чиниле су га природне конфигурације какве су пећине, понори и стрме литице, често необичних форми, које се у хагиографској литератури описују као „нерукотворене". Ти природни облици, наиме, сматрани су за чудесну творевину, која је асоцирала на стварање света и пружала осећање близине Божје.[83] Свакако да није случајност што су најславније *пустиње* хришћанског света – Јудејска и Кападокијска, Давид-Гарецци, Таврикија, Атон, Метеори – истовремено и права „чуда природе". Простор у којем би се одшелник населио био је пуст, опасан и настањен демонима. У борби за територију, која представља опште место аскетике, он је имао задатак да протера зле силе, освоји простор, одухови га својим подвигом и коначно преобрази.[84]

Поступак проналаска одговарајућег простора и амбијент аскетског обитавалишта били су одлично познати српској средини средњега века, о чему јасно сведоче писани извори. Речита је чињеница што се за њихов опис у српској хагиографској литератури веома често преузимају речи из Јевр. 11, 38, о „пустињама, пећинама и земаљским пропастима".[85] Свој врхунски израз ти топоси су добили у житију св. Петра Коришког. Описујући Петрово трагање за *пустињом*, Теодосије каже: „Попе се на гору која се зове Света, и осмотри око ње тражећи место где би подигао себи колибу. И отуда сишавши нађе долину опкољену великим стенама, а у њима пештере многе. На једну високу стену се попе, прихватајући се прстима. И тако као на стуб са муком, узашав, обрете високо на овој стени једну пештеру, као од Бога спремљену, и веома Богу захваливши узвесели се због ње." Теодосије није пропустио да саопшти сопствени утисак о овоме месту, чији се изглед ни до данас није изменио. Он Коришку гору означава као „Дивно од Бога за одшелнике устројено пребивалиште. Јер место је ван света и за сваки подвиг прикладно, на стално умиљење и плач за богољубиве поучно".[86] Мање надахнуто, али веома документарно сведочанство о простору, погодном за монашки живот, сачувано је у запису инока из Далше: „И у тамошњим крајевима пустиње прошавши и горе многе обишавши, видео сам их пештерама и непресушним изворима украшене и сличне скитовима отаца, што је познато онима који имају искуства.

---

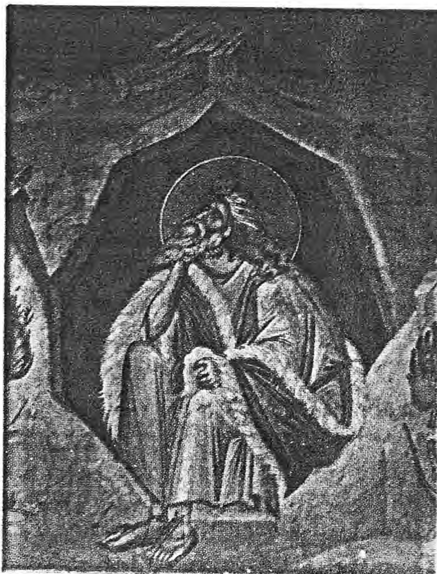
[83] D. Popović, „The Cult of St Petar of Koriša", 202–203; D. Popović, M. Popović, *н. д.*, 119–120, са литературом.

[84] A. Flusin, „Le moine et le lieu: récits de fondation Scété et dans le monde des *Apothegmes, Saints orientaux*", ур. D. Aigle, Paris 1993, 117–139; M. Kaplan, „Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines", *Le sacré et son inscription Byzance et en Occident*, ур. M. Kaplan, Paris 2001, 183–198; A.-M. Talbot, „Les saintes montagnes Byzance", *Исто*, 263–275.

[85] Д. Поповић, „Пустиножитељство светог Саве", 66, нап. 24.

[86] Теодосије, 271, 287–288.

Место слично, иначе људима проходно, а раније ненасељено и неоткривено, нађох у подножју горе зване Висока, и речју и стварно, на реци званој Далша, на извору."[87]



Испосник у пећини, св. Илија, Грачаница, око 1320. године.

О изгледу и „духу места" некадашњих пустињачких обиталишта сведоче и њихови остаци, сачувани до наших дана. У питању су, готово увек, изузетни и веома сликовити природни амбијенти, најчешће клисуре и кањони река, или тешко приступачне врлети. Као и у средњем веку, то су и сада „места ван света", ненарушене природне равнотеже, у којима се могу пронаћи ретки примерци биљног и животињског света. Са становишта средњовековних вредности, она поседују харизму и сакралну ауру, а према мерилима данашњице, могу се сматрати еколошким оазама највишег ранга. Међу многобројним, изванредним примерима, овом приликом издвајамо, као егземпларан, пештерни комплекс Уљарица у Метохији.[88]

Ова монашка насеобина налази се у клисури реке Мируше, која у свом доњем току, са тринаест водопада и језера, твори јединствени природни амбијент, сачињен од литица, пећина и понора. Пчеле, по којима је насеобина у средњем веку добила име, још се роје на њеним стенама, а ту обитавају и ретке, ендемске врсте, какви су белоглави суп или косовски божур.

[87] Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 187.

[88] М. Ивановић, „Испоснице Уљарице и остаци српских цркава у сливу реке Мируше, средњовековне Љубижде", *Саопштења* XIX (1997) 199–210; Д. Поповић, „Средњовековне пећине–испоснице у призренском крају – претходна истраживања", *ИЧ* XLIV (1997), 150–152.

Сâм комплекс пећина-испосница налази се у најужем делу кањона, на литицама високим до 200 м, које се окомито спуштају у језеро. У њиховом геолошком саставу значајну компоненту чине кварцне стене, што за резултат има златасти одсјај пештера, тј. снажан и узбудљив доживљај трансцедентног. Овај стеновити амфитеатар, колосалних размера, био је природни оквир у који су монаси сместили своје садржаје – од келија намењених становању, до простора богослужбене намене. Распоред објеката, изведен према начелима хијератског и сакралног схватања простора, као и програм живописа, фрагментарно сачуваног, не остављају места сумњи да су творци овог, изванредно промишљеног аскетског програма, били представници монашке елите 14. века, наглашене исихастичке оријентације. Изузетност Уљарица лежи управо у чињеници да је живот једне монашке скупине, посвећен контемплацији Божанства, организован у амбијенту који је поседовао све услове и атрибуте да буде земаљска евокација раја.

Становање

Обиталишта одшелника – њихов изглед, конструкција и просторна организација – били су различити и условљени неколиким чиниоцима. Основна стамбена јединица била је келија, што представља опште место анахоретског обитавања од раног раздобља хришћанства.[89] Келије су најчешће биле дрвене колибе, или мале скупине колиба, саграђене на невеликој удаљености једна од друге. Такав начин становања пустињака изриком се помиње у животописима Петра Коришког и Ромила Раваничког, без залажења у појединости њиховог изгледа. С друге стране, у житију св. Ромила сачуван је драгоцени опис обичаја везаних за подизање келије. Они су били засновани на братској солидарности и веома налик данашњој моби. Када би неки Ромилов сабрат подизао келију и обратио му се за помоћ, он би наложио свом ученику да у току ноћи припреми најбоље од јела које има. Ујутру би узели хлеб, вино, скувано јело и воће, те се запутили сабрату на испомоћ. У своју келију вратили би се, уморни, тек навече.

[89] L. Regnault, *н. д.*, 53–64.

У српским наративним изворима помињу се и обитавалишта најрадикалнијих аскета. Јоаникије Девички, који се подвизавао у време деспота Ђурђа Бранковића, најпре је боравио у клисури Црне реке, у „једној тамошњој тесној пештери". Када се преселио у непроходне крајеве око Дренице, сакрио се у густу шуму и „пребиваше у шупљем стаблу једне букве".[90] У дужем временском раздобљу у тешко приступачној, „нерукотвореној" пештери, подвизавао се и Петар Коришки. Уобичајено је ипак било да се пећине прилагоде за становање, уз помоћ већих или мањих градитељских интервенција. Већ помињана приповест о двојици грчких одшелника који су се настанили у пећкој Котрулици, потврђује устаљену праксу да се пећина зазида и тако оспособи за живот. Исти смисао свакако има и сведочанство, сачувано у житију патријарха Јефрема, коме су у Ждрелу „начинили келију ... у пештери каменој".[91] На једнак начин, зазиђивањем пећина, адаптирани су у пустињачким насеобинама и простори богослужбене намене. Осим писаних извора, о тој пракси сведоче многобројни, још увек слабо проучени остаци пештерних станишта.[92]

Обитавалишта пустињака могла су бити и монументално уобличена. У српској средини, образац је успостављен у Студеници. Њена испосница, настала зазиђивањем пећине, изведена је као масивно, вишеспратно здање, опремљено свим садржајима потребним за становање и деловање одабраних монаха.[93] На основу садашњих, веома непотпуних сазнања, такве репрезентативне испоснице, великог градитељског али и идејног формата, биле су одлика владарских задужбина, на пример, Милешеве или Дечана.[94]

[90] Архимандрит Ј. Сп. Поповић, „Спомен светог и преподобног оца нашег Јоаникија, Девичког Чудотворца, *Житија светих*, Београд 1977, 32.

[91] Марко Пећки, 167.

[92] За оквирну евиденцију локалитета, Д. Поповић, „Пештерни споменици у средњовековној Србији, Резултати и правци истраживања", *Гласник ДКС* 26 (2002), 105–109.

[93] С. Темерински, „Горња испосница у Савову код Студенице", *Осам векова Студенице*, Београд 1986, 257–260.

[94] За милешевске испоснице, Д. Поповић, *Пећинске цркве и испоснице у области Полимља*, 53–60; за дечанске испоснице, Ђ. Бошковић, *Дечани I*, Београд 1941, 113–114, Pl. XVI.

Станиште келиоте и молитвени простор могли су, понекад, бити организовани као јединствена градитељска целина. Такав је, изгледа, био случај у Русиници, пећини–испосници на обронцима Шар-планине. У питању је пажљиво озидано двоетажно здање, чији је горњи спрат имао богослужбену намену, док је доњи, по свој прилици, служио за становање.[95] У испосници манастира Туман, у близини Голупца, искоришћена је природна конфигурација омањег стеновитог масива са две пећине: у доњој је било организовано становање, а горња је, уз помоћ интервенција у стени, уобличена као црква.[96] Веома занимљиво решење нуди пећинска црква у Паљеву, у области Старог Раса. Иако хронолошки млађа (16. или 17. век), она свакако представља одјек средњовековног модела. Састоји се од три просторије – наоса, припрате и једног претпростора, одвојеног од припрате вратима, који је служио за становање. Ту се и кувало, па је у функцији оцаклије у стени пробијен канал.[97] Нај-



Монах у кострети, св. Павле Тивејски, Богородичина црква у Пећкој патријаршији, око 1335. године.

[95] Д. Поповић, *н. д.*, 137–140 (са старијом литературом).

[96] Споменик није стручно истраживан. Основни подаци забележени су у популарној монграфији, Д. Митошевић, *Манастир Туман*, Смедерево 1985, 51–55.

[97] Г. Милошевић, „Пећинска црква у Пељеву", *Новопазарски зборник* 8 (1984), 37–49.

зад, амбијент у којем су обитавали одшелници могли су бити и комплекси, односно скупине испосница устројених око неке цркве или манастира. О њиховом броју и распореду данас не можемо створити ни оквирну слику, будући да су келије најчешће биле у виду колиба. Једине такве податке пружају нам пећинске насеобине. Већ помињани комплекси у Расу, Кориши и Уљарицама обухватали су цркву и у њеном окружењу пећине, у којима је могла боравити неколицина монаха.

Још непотпунија су наша сазнања о садржајима и унутрашњем уређењу одшелничких келија. Оне репрезентативне, каква је била студеничка исихастирија, биле су градитељски веома солидна здања, која су нудила све услове за прописан живот одшелника. Студеничка испосница је четвороспратно здање, укупне површине око 60 м^2. Међуспратне конструкције су биле дрвене, као и степенице којима се комуницирало између спратова. У зидовима, ширине 80–90 цм, били су пробијени прозори различите ширине, по четири на сваком спрату. Драгоцене податке о унутрашњем уређењу једног стамбеног простора пружа црква у Пађеву. Становање и припрема хране одвијало се у једној просторији, у коју се улазило кроз дрвена врата, у оквиру бондручне конструкције. Осим оцаклије, ту су постојале нише, уклесане у стену, чија је намена могла бити вишеструка. За разумевање некадашњег, веродостојног изгледа оваквих простора, веома је вредно и сведочење најстаријих мештана Пађева, који памте многобројне полице са посуђем, размештене свуда око огњишта. И иначе, када је реч о ретким, још постојећим садржајима у келијама–пећинама, које су се једине и сачувале, најучесталије су уклесане нише у стени, као и трагови ложишта. У целини узев, треба претпоставити да су средњовековне келије, попут данашњих, имале најсведенију опрему – лежај, сто, столицу, као и молитвени кутак са кандилом и иконама.[98] У келијама учених монаха или преписивача постојале су полице или сандук са књигама. Један такав сандук помиње се у житију Ромила Раваничког.

Ако је веровати наративним изворима, жестоке аскете лишавале су се сваке удобности. Петар Коришки, на пример,

[98] *Лексикон ССВ*, Келија (Р. Милошевић), 287–289.

био је „потпуно убог ... и ништа у пештери не имађаше“.[99] С друге стране, Петрова келија имала је особен садржај, својствен обиталиштима радикалних одшелника. Био је то гроб, који је коришки пустињак још за живота „усекао“ у својој пештери, а који је делимично сачуван до наших дана. Обичај да се поистовете место земаљског обитавања и вечног покоја резултат је упражњавања важног аскетског подвига: то је „свакодневно сећање на смрт“, које битисање аскете, још за живота, преводи у есхатолошку реалност.[100] Осим у Кориши, гроб у келији, која је такође представљала пећину–испосницу, сачуван је у манастиру Ваведења у Горњаку. Било је то обиталиште и покојиште Григорија Горњачког, ученика св. Ромила и једног од најугледнијих пустињака–исихаста свога доба.

За стварање укупне слике о својствима пустињачких обиталишта треба се осврнути на начин кретања одшелника, с обзиром на врлетан, тешко приступачан терен. Како би га лакше савладали, пустињаци су у стену усецали стазе, степенице и рукохвате. Трагови таквих интервенција уочавају се на свим пустиножитељским становиштима пештерног типа.[101] За премошћење висинских разлика користили су традиционална средства – ужад, лествице или неку лаку дрвену конструкцију, налик данашњим скелама. У изузетним случајевима, од велике помоћи су могли бити природни облици какви су, рецимо, пећински канали. Један такав, недавно пронађен у комплексу милешевских испосница, омогућавао је брзо и ефикасно комуницирање са највишом, данас неприступачном келијом. Најзад, не треба сметнути с ума да је кретање у *пустињи* по правилу подразумевало издржљивост и спретност, често приправност на ризик, а у изузетним случајевима и велику чврстину вере. Таква својства и ставови препознају се и код савремених подвижника и житеља пустиње.

[99] Житије Петра Коришког, 271.

[100] D. Popović, „The Cult of St Petar of Koriša“, 193–194 (са примерима и литературом).

[101] За примере, уп. Д. Поповић, Средњовековне пећине-испоснице; Д. Поповић, М. Поповић, *н. д.*

Садржаји на отвореном простору

Саставни део амбијената у којима су обитавали пустињаци били су и неки особени садржаји, који су се налазили на отвореном простору. Један од њих био је издалека видљиви знак, постављен на упадљиво место, који је обележавао простор монашке заједнице. У Расу, била је то фреска, вероватно са представом патрона храма, насликана на најистуренијој тачки комплекса. У милешевским испосницама, на сличном месту, налазила се велика ниша у којој је некада могла бити смештена икона или крст. И иначе, уобичајен и веома распрострањен начин да се означи постојање одшелничке насеобине, било је усецање знака крста у стену.

Судећи по садашњим, свакако непотпуним сазнањима, одшелничка станишта могла су имати и неку врсту видиковаца, устројених под ведрим небом. Такви садржаји препознати су у милешевским испосницама и у стенама изнад манастира Благовештења у Горњаку. Они се састоје од камених седишта, уклесаних на осунчаној страни, на одабраном месту, са којег се пружа најлепши, величанствен поглед на околне врлети. Нарочито пажљиво обрађена су седишта милешевских испосница, а једно од њих, двоструко и са наслонима за руке, евоцира призор духовних разговора између два сабрата или неког „старца" и његовог послушника. Унеколико сличан садржај откривен је и на највишој тачки комплекса у Расу. То је засад перуника које, према мишљењу стручњака, не могу бити самоникле, већ представљају рецидив врта, засађеног у време када су ове испоснице биле у функцији.

Најзад, готово неизоставни садржај свих пустиножитељских насеобина био је чудотворни извор. Појава је толико учестала да је примере излишно наводити, већ обрнуто, поменути случајеве када извора нема. У питању је важно опште место хришћанског и средњовековног схватања сакралног простора: света вода не само што је асоцирала на крштење Христово, већ је имала функцију очишћења места од демона и других нечистих сила.[102] С друге стране, делотворност свете воде је, у крајњој линији, један од најопипљивих доказа присуства и изузетних моћи одшелника. Близак божанству, он је био способан да својим подвигом одухови и освети природу. Управо стога је, између осталог, пустиња сматрана светим и чудесним местом, пуним Божјих знамења.[103] Таква схватања приближавају нас самој суштини средњовековног менталитета. Уз помоћ егзактних знања, али и историјске имагинације, треба замислити мотивацију верних, побожних и невољних, који долазе у пустињу: од „старца", угледног духовника, очекивали су поуку и благослов, а телесне тегобе, сопствене и својих ближњих, настојали су да ублаже на извору свете воде.

Таква улога одшелника представљала је само један од аспеката њихове укупне друштвене функције. Данас о пустињацима постоји стереотип, настао у модерно доба, по којем су они неке чудне, свету неприлагођене личности, са пасивним односом према животу. Такви судови далеко су од историјске истине и реалности. У средњем веку пустињаци су били оличење религиозног савршенства и хришћанске светости, те стога, прави духовни и морални узори свога доба. Аскеза, као начин живота, стварала је од њих личности изузетних физичких и менталних моћи, због чега су у својој средини уживали врхунски ауторитет. Њихово повлачење из света и „тиховање" било је, управо са друштвеног становишта, изузетно плодотворно. Одшелници су, наиме, били дужни да следе темељно завештање аскезе, а то је да духовно искуство има смисла само ако се, повратно, подари свету. На исти начин треба сагледавати изворни смисао појма *пустиње*. У древно доба она је, као обиталиште посвећеника и духовне елите, била сакрални и креативни простор највишег ранга.

[102] A.-M. Helvétius, „Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule Nord", *Le sacré et son inscription*, 147–148 (са старијом литературом).

[103] B. Ward, „Signs and Wonders' Miracles in the Desert Tradition", *Studia Patristica* XVII (1982), 539–542.

СМРТ И СВЕТОСТ

Тема нашег рада тиче се доживљаја смрти, а потом и појаве светости у средњем веку. Стари извори откривају да се доживљај смрти током историје суштински променио, док је светост, као хришћанска категорија, задржала своја иманентна својства све до данас. Говорећи о промени перцепције смрти, најпре морамо бити свесни чињенице да је смрт у стара времена доживљај јаван, да је смрт у основи блиска средњевековном човеку.[1] Савремено доба, са својом тежњом ка неутрализацији и смањивању емотивног набоја у доживљају живота, неминовно је неутралисало смрт, избрисавши је како из приватног тако и из јавног живота.[2] Ту се мисли, пре свега, на чињеницу да је свака јавна и церемонијална димензија смрти данас везана не за тренутак умирања, препуштен, бар у урбаним друштвима, професионалном старању, већ за фазе означене као post mortem, дакле, за саму сахрану и обреде везане за меморију покојника. Смрт и данас има своју посебну културну димензију. Хероји који се издвајају, између осталог и по начину на који су страдали или умрли, нису само јунаци прошлости. Модерна поп култура има своје иконе које су тек специфичном смрћу заокружиле изузетност сопственог постојања – попут Елвиса Прислија, Џима Морисона, Курта Кобејна или Џенис Џоплин, да поменемо само неке од многобројних примера. Поређење са нашим временом умногоме усложњава ионако сложену причу којој ваља додати модерне мученике, попут Јана Палаха, чија је смрт била протестна и јавна, а тиме недвосмислено део трансепохалне улоге смрти у функцији политичке или религиозне идеје. У том случају, смрт је одређена као саможртвовање или као приношење жртве.

У покушају разумевања онога што припада сфери доживљаја смрти, наш задатак биће, пре свега, ишчитавање из историјских извора описа смрти и односа људи према њој током средњег века, као и промена до којих је долазило у томе односу. Насупрот променама које запажамо у односу људи према смрти, доживљај светости остаје везан за елементе који чине срж ове појаве током читаве историје хришћанства: за култно прослављање, чуда и реликвије као битне елементе испољавања светости. Светитељи су хришћански хероји; они налазе своје место у хијерархији као заступници људског рода, односно сапрестоници (становници рајских насеља) чија је основна функција комуникација између два плана – небеског и земаљског. Главна манифестација светитељског култа садржана је у чудима, те се према типологији чуда представљеној у хагиографској причи одређује функција светитељства (тако св. Симеон припада типу светитеља – мироточаца, односно, светих владара – оснивача државе и династије; св. Сава припада типу светитеља чудотвораца, чија чуда спасавају отачаство од непријатеља; св. Стефан Дечански и св. кнез Лазар припадају светитељима – мученицима чија мученичка смрт доноси искупљење).[3] Најважнији извор за познавање доживљаја смрти и светости у средњем веку су хагиографски текстови. Премда њихово унутрашње ткање чине топои, већ сâм избор општих места и начин на који су уклопљена у житијну целину, између осталог, сведоче о типу побожности, њеном развоју, специфичној осећајности спрам оностраног, као и о односу према појавама чуда и светости, што је предмет овог рада.

Пређимо сада на анализу одлика смрти, како је она доживљавана у средњем веку.

---

[1] Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* I, *Le temps des gisants*, Edition du Seuil, Paris 1977, 26.

[2] *Martyrdom and Noble Death*, ed. by J. Willem van Henten and F. Avemarie, London 2002, 1–8.

[3] О категоријама светости в. R. Folz, *Les saints rois de moyen âge en Occident, VI–XIII sc.*, Bruxelles 1984,149–153. Уп. G. Klanicay, *From sacral kingship to self-reprezentation. Hungarian and European Royal Saints in the 11th–13th centuries*, 61–86.

Најављеност смрти

Свет средњег века присан је са смрћу. Физичка смрт, у духу хришћанског веровања, доживљава се као улазак у вечни живот, својеврсно ново рођење, а „идеална слика смрти“ трпела је, током дугог средњег века, значајне промене, крећући се у распону од начелног става о contemptus mundi – презирању трошног и пропадљивог света материјалног до слике Васкрсења – Христовог тријумфа над смрћу. Регулисана уобичајеним ритуалом, ако судимо према сачуваним описима смрти припадника различитих друштвених група, смрт је у средњем веку **предосећана**, њена суштинска црта је, дакле, **најављеност**.[4] Најава смрти неразлучиви је део хришћанског оквира приповедања; и када је изненадна, попут смрти у боју, она је различитим знацима најављена као део Божјег плана, као предосећање пропасти, или, као у случају насилне смрти, ђаволовог деловања. У контексту најављености као битне одлике смрти ваља истаћи и појаву предзнака смрти, битан елемент хагиографске приче и, сагледано из перспективе историчара менталитета, важан показатељ доживљаја смрти, као и најаве будуће светости покојника.

У српским средњовековним изворима описи смрти су веома чести. У основи готово сваке приче је најава смрти која се самом покојнику јавља као слика светитеља, најчешће личног заштитника, који му је и за живота помагао у различитим ситуацијама. Тако се Стефану Дечанском, на пример, у сну јавио његов заштитник, свети Никола, који му је помагао у свим тешким часовима живота, заслужан и за велико чудо које се Стефану збило, тј. за повраћај вида после насилног ослепљења које је извео, ђаволом наговорен, његов отац, краљ Милутин. Занимљиво је да опис најаве смрти Стефана Дечанског садржи битну одлику смрти као срећног догађаја. Једне ноћи, свети Никола се јавио јунаку приче, и „дошавши к њему, рече: Спреми се од сада, Стефане, за смрт, јер ћеш убрзо изићи пред Господа. О добре вести! Уставши од сна, сузама радост мешаше, и себе бацивши на земљу, благодараше Бога и весника доброга пресељења“.[5]

[4] Ph. Ariès, *н. д.*, 14–18.

[5] *Живот краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака*, *Стара српска књижевност* III, Нови Сад – Београд 1970. 154 (даље: Григорије Цамблак).

Готово сви наши стари писци, описујући смрт истакнутих појединаца, обавештавају нас како је покојник знао да ће умрети, чак је и унапред обавештавао поданике о томе. Тако краљ Драгутин упућује писма „епископима, игуманима и свој властели који су силни у његову отачаству говорећи: Нека вам је знано, вазљубљени, да се приближи време мога престављења“ и позива их да брзо дођу и предају гробу његово тело. Предосећајући смрт, краљ Драгутин сазива сабор отачаства, и том приликом прима монашки образ.[6] На наведеном примеру добро видимо два поменута својства смрти – она је најављена и јавна.

У препознатљивом маниру жанра, најављеност смрти очитује се небеским предзнацима, посебно када је реч о смрти човека важног за заједницу. Тако је у Београду, 19. јула 1427, када је деспот Стефан пао са коња, био „наједанпут такав гром изненада, страшан какав никада нисмо чули, од кога часа и тама би у целом том крају, тако да се мислило да је ноћ, која се у залазак сунца мало просветлила. А ово је било у подне“.[7] Ваља истаћи да у старих писаца често наилазимо на веровања да слична знамења на небу и на земљи наговештавају несреће и необичне догађаје који потресају живот колектива. На свој начин, и сама заједница учествује у доживљају смрти као важном догађају у своме животу. У тим описима пратимо начине испољавања колективних осећања, тачније, видимо какав је њихов прихваћени модел.

Свеприсутност смрти

Доживљај смрти вероватно је најитимније осећање човеково. При покушају да одредимо какав су однос према смрти имали средњовековни људи, морамо водити рачуна о суштинској психолошкој разлици између њих и осећајности савременог доба. Извесна силина емоција, њихово јавно испољавање, изливи жарке страсти и детиње фантазије, утиче на схватање да су „све ствари из живота биле јавне, у сјају и ужасу“.[8] У том сми-

[6] *Животи краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила II*, Београд 1935, 39 (даље: Данило).

[7] *Живот деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа*, *Стара српска књижевност* III, 250 (даље: Константин Филозоф).

[8] Ј. Хојзинга, *Јесен средњег века*, Нови Сад 1991, 7,15.

слу и смрт је била јавна, припадајући колективном доживљају; било да је реч о смрти у боју, о насилној смрти, о смрти болесника у сопственој постељи, самртник је увек био окружен људима. Смрт је средњовековном човеку била блиска; о томе сведочи начин на који је функционисала организована власт, која је одржавала ред заједнице и страх од закона и дељења правде, између осталог и бројним казнама погубљења. Извори сведоче да су погубљења била део свакодневице. Сцене са губилишта изазивале су „језовиту драж и сурову ганутост“ окупљеног народа, а уједно су биле и важан део његове духовне хране... смрт је слављена као „нешто најлепше што је икада виђено“.[9] У променама историје менталитета свакако се осећа једна врста континуитета са осећајношћу римске арене, коју је тешко схватити данас, када је уживање у сценама смрти квалификовано као психопатолошка појава. У исто време, осећање смрти део је дубоко личног доживљаја; појединац је носи као слику својих страхова, као уточиште, обећање раја, као *страшни суд* или велику светлост која прати јуначки подвиг.

Смрт је у средњем веку схватана као прелаз, промена статуса, али не и крај постојања.[10] Она је била **свеприсутна**. Мртви су на својеврстан начин и даље трајали у животу заједнице, настављајући да опште са живима не само преко сећања очитованог у свему ономе што подразумева меморија већ, пре свега, поштовањем светитеља, као посредника и заступника на *страшном суду*. Преко реликвија, јављањем у сновима са предсказујућим порукама и саветима, као помоћници у биткама и чудотворним излечењима, или пак у оквирима литургијског прослављања, покојници и светитељи су учествовали у различитим видовима живота заједнице.[11] Како то вели Теодосије, „као по некој сагласности, живи са мртвима договараху се“,[12] и та суштинска повезаност два света прожима све оне трагове

[9] *Исто*, 10.

[10] P. J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages, Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, New York 1994, 77–92.

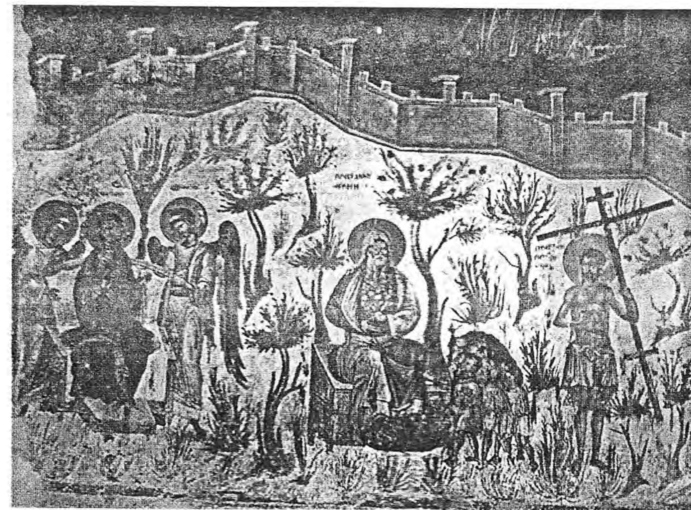
[11] P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, 69–85.

[12] О општењу живих са мртвима уп. Теодосије, *Житија*, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1988, 165 (даље: Теодосије).

прошлости у којима се желело остављање спомена о себи и своме трајању у овоземаљском.

Слике смрти

Почетак нашег путовања кроз слике смрти у средњем веку је слика тзв. **укроћене смрти**. Као што смо већ истакли, она је у бити предосећана и најављена, дакле, јавна.[13] Завршава се сликом раја, налик врту у цвату у којем су мртви заспали.[14] Та слика чини могућом основну етапу која следи после страха од тајне смрти, а то је прихватање смрти,[15] као неминовне, као фаталности, као обећања будућег живота. О прихватању смрти као појаве средњовековне осећајности сведоче и надгробни нат-



Слика Раја, Страшни суд, Грачаница, око 1320. године.

[13] Ph. Ariès, *н. д.*, 13 и даље.

[14] Ph. Ariès, 32–34; J. B. Russell, *A History of Heaven: The Singing Silence*, Princeton 1997; C. McDannell & B. Lang, *Heaven: A History*, New Haven 1995; *Imagining Heaven in the Middle Ages*, ed. by J. S. Emerson & H. Feiss, New York & London 2000.

[15] Ph. Ariès, *н. д.*, 34–35.

писи, показатељи схватања смрти припадника различитих друштвених слојева – лаика, као и свештеника. Видљиви изрази свести о пролазности живота формулисани су као молитвени текстови. У њима се позивају живи да се моле за мртве, свесни да је живот трошан и да ће и сами једног дана умрети, обложени, како вели писац тужбалице – надгробног слова деспоту Ђурђу, „земаљским и кварним телом".[16] Подсетимо се речи исписаних на надгробној плочи протовестијара Томе Борислава из Сопоћана која потиче из доба Царства, или пак са фреско-натписа над гробом Остоје Рајаковића из охридске цркве Богородице Перивлепте, датованог у 1379. годину. На сопоћанској плочи исписане су речи „Молим браћу ко прочита ово опростите мени грешном а вама ће Бог опростити, знајте ја сам био као и ви (сад), а ви ћете постати као ја (сад)",[17] док Остоја Рајаковић љубимој браћи која натпис прочитају поручује: „молите се, јер можете постати као ја, а ја никада као ви (сада)".[18] Надгробни натписи пружају најживље сведочанство о доживљају смрти у свакодневном животу обичног човека. Често потресни, они сведоче о интимној запитаности средњовековног човека пред тајном живота и смрти, о његовој спремности да изађе



Натпис Остоје Рајаковића, црква Богородице Перивлепте у Охриду, 1379. година.

[16] *Надгробно слово деспоту Ђурђу Бранковићу*, *Стара српска књижевност III*, 265.

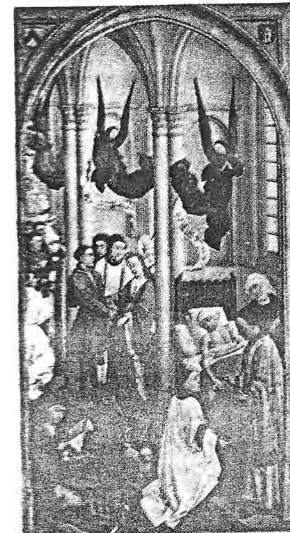
[17] Д. Поповић, „Прилог познавању средњовековних надгробних плоча у манастиру Сопоћани", *Новопазарски зборник* 7 (1983), 38–39, T.VI.

[18] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи 1–4*, бр. 151.

пред Свевишњег. Исписани најчешће у првом лицу, пружају слику лаичке побожности, молбено се обраћајући небеском судији за милост у долазећем, другом животу.

Самртни час

Тек с победом доба научног скептицизма уврежена је сумња у старо уверење да се живот наставља после смрти, што је темељна идеја не само хришћанске него и сваке друге религиозне мисли. На Западу се као прва представа краја времена јавља представа Христа Славе, а тек после епохе првог миленијума успоставља се, од 12. столећа, као преовлађујући, модел страшног суда (Мат. 25) – велике есхатолошке драме усредсређене на час мерења душа, препознавања грешника од праведника, драме која, религијским језиком, одражава нове зебње човекове пред непознаницама судбине. Апокалиптични силазак са небеса на земљу ставља се у средиште једног простора суднице, а дељење правде постало је најчистија манифестација моћи. Од 14. века идеја *суда* одваја се од идеје *васкрса*, који постаје питање личне судбине појединца, део великог ишчекивања Христовог другог доласка. Драма самртног часа напустила је оностране просторе у којима се одвија тренутак суђења.[19] Она се у позном средњем веку дешава у препуној болесничкој соби, око одра самртника. Нова слика смрти, патетична и индивидуална, јавља се и у књижевности, као одјек промена менталитета; пратимо је, на Западу, у текстовима типа ars (artes) moriendi и представама макабра које кореспондирају са текстовима тако што уводе нову представу смрти, ону која представља декомпо-



Слика самртног часа, Рожер ван ден Вајден, 15. век.

[19] Ph. Ariès, *н. д.*, 103–105.

зицију тела (реалистичне представе људског тела у стању распадања).[20] Оба типа представљања смрти шаљу поруку о трошности живота, о презирању овоземаљског постојања.

У православној уметности готово уопште не срећемо представе макабра, нити тела у стању декомпозиције. Слике смрти махом су представе „укроћене смрти" високих личности државног и црквеног живота[21], на којима је покојник представљен на одру, у свечаном руху, окружен породицом или братством. Будући живот представљен је призором одмора у Аврамовом крилу и освежења бистром, хладном и свежом рајском водом, а нагласак у религиозној осећајности стављен је на сцене *васкрса* и *анастасиса*. Житија приказују смрт као „ведру", као „сладак сан", која наговештава будуће спасење.[22] Вест о смрти је „радосна"[23], јер смрт, пре свега, за праведнике значи почетак вечнога живота у Христу, а слика самртног часа, као и слика лествице која се у том склопу представља, добија есхатолошки смисао. Као и на Сретењу, тако се и после смрти човек сусреће с Богом, што значи да смрт води првобитном стању душе покојника, све до часа свеопштега *васкрса*.[24]

Мотив пролазности

Мементо мори, као опомена у овоземаљском и исходиште средњовековне духовности, била је у основи побожног уверења да „помишљајући на смрт, улепшавамо живот". Та

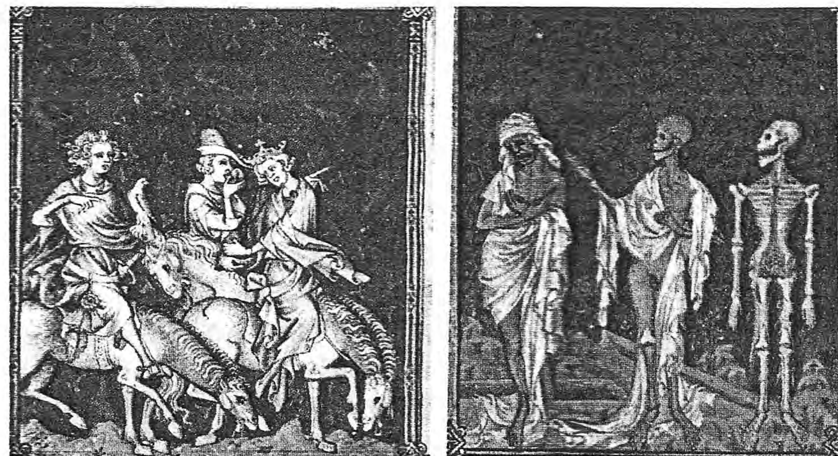
[20] Ph. Ariès, *н. д.*, 112–117.

[21] *Исто*, 13.

[22] Тако, на пример, Теодосије слика смрт будућег светог Симеона као час у којем „разведри му се лице, и весело гледаше ка пречистој икони Христовој и пречистој његовој Матери... Ведро гледајући на икону Христову, изгледаше као да душу предлаже у руке његове. И гле, као неким добромирисним ароматима ваздух се испуни тако да су се сви који су ту стојали дивили необичном и неисказаном таквом благоухању. И тако слатко у Господу усну свети старац...", Теодосије, 144.

[23] Теодосије описује Савина помешана осећања због губитка оца и међу њима наводи „радост – што се удостоји да види оца како је до краја подвиг свршио и украсио се сваким добродетељима и што га је послао напред као топла предстатеља у молитвама Христу", Теодосије, 144.

[24] Уп. Б. Иванић, „Псалам 118. у Минхенском псалтиру и тема Посебног суда", *ЗЛУ МС* 32–33 (2003), 125.



Илустрација приче о Три жива и три мртва човека, Псалтир Боне од Луксембурга, пре 1349. године.

опомена је у себи носила дубоко укорењену свест о пролазности свега земаљског и она се нарочито јасно испољила у позносредњовековној осећајности, после великих искушења 14. столећа. Мотиви те пролазности јављају се као три преовлађујуће теме јесени средњег века на европском Западу. Прва се односи на пролазност негдашњег сјаја, речито садржану у познатој мисли *Est ubi gloria nunc Babylonia?* (Где је сада сјај Вавилона?) или пак Вијоновом стиху *Mais ou sont les neiges d'antan* (Куд су се дели лањски снегови) из *Ballade des dames du temps jadis*.[25] Друга велика тема односи се на мисао о **пролазности** као делу општег средњовековног става о презирању света, најбоље израженог у делу папе Инокентија III *De contemptu mundi*. Она се, од позног 14. века, изражава и као својеврсно згражање над смрћу и на западу Европе даје јој се типична готичка наглашеност кроз представе транзија – тела у распадању, као опомене пред недокучивом тајном оностраног. Трећи велики мотив је мотив мртвачког плеса, чија је порука да су пред лицем смрти сви једнаки. Током више столећа средњовековне историје позната фигура која је симболисала смрт била је фигура коњаника, јахача апокалипсе. Реч маџабре

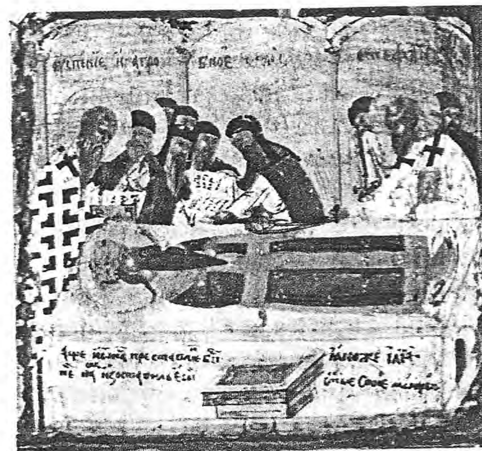
[25] Ј. Хојзинга, *н. д.*, 184.

одражава позносредњовековну визију смрти, фундаментално различиту на Западу у односу на осећајност византијског Истока. Сцене страдања Христовог, као праслика сцене смрти по себи, у византијској културној сфери сублимиране су, без веризма, усредсређене на спиритуалне аспекте драме.

Мисли које опомињу на пролазност и ништавност земаљских вредности познате су у српској средини. Како је то истакла Даница Поповић, „поуздано сведочанство о пријемчивости српске средине за нова схватања времена пружају релативно бројни сачувани натписи“.[26] Они по правилу исказују мисао о пролазности, исказану сликом суочавања живих са мртвима као сопственом будућом сликом. На надгробним споменицима препознајемо уклесане наводе из стихира који служе као подсећање и опомена живима. Сродне мисли пратимо, још од времена светог Саве, налазећи их на почетку *Карејског тиӣика*[27], као и у житију Симеона Немање, у описима чина Симеоновог замонашења: „Кратак је пут којим течемо, живот наш је дим, пара, земља и прах; за мало се јавља а убрзо нестаје“.[28] Надгробна плоча из Градца сведочи својим натписом о истоветној поруци, којој додаје и познати топос о пролазности, кроз суочавање живих са мртвима као својом будућом сликом („био сам оно што сте ви, а ви ћете бити оно што и ја“).[29]

Смрт владара

Од многих манифестација свеприсутности смрти, сигурно је највише трага у изворима оставила слика смрти владара. Од свих церемонија и обреда који су суштински одређивали ону црту краљевске или царске власти коју бисмо могли назвати термином „maiestas“, а која у основи значи јавност и сјај функције владарског величанства, ритуални аспекти владарских сахрана су у највећој мери служили учвршћивању и наглашавању владарске величине.[30] Такође, владарска сахрана, посебно у Византији, имала је циљ да успостави ауторитет и царску функцију наследника. Стога, по сјају, сахране превазилазе акламацију и крунисања, а обраћање народу у тим спектаклима јасније је наглашено.[31] Царева смрт потврђује да је онај ко је у једном кратком часу оличавао царску функцију смртан, али сама сахрана замишљена је са помпом и сјајем који прослављају апсолутну *basileia*. Тако показана „дихотомија између једне функције по својој природи вечне и трајне и функције која је тренутна, истакнута је погребним свечаностима; церемонија је показатељ сталности саме идеје царске власти и у томе је играла несумњиву политичку улогу“.[32] Како у средњем веку држава свој природни центар налази у личности владара, а владар се јавља као Христов изасланик на земљи и гарант спасења својих поданика,



Владар на самртном одру, детаљ са житијне иконе зографа Лонгина.

[26] Д. Поповић, „Градачки надгробни натписи“, *Саоӣшѿења* 24 (1992), 56.

[27] Свети Сава, *Сабрани сӣиси*, *Сѿара срӣска књижевносѿ у 24 књиге*, Београд 1986, 37 (*Карејски ѿиӣик* 1199): „...јер пут је кратак, браћо моја љубљена, којим ходимо. Дим је живот наш, пара, земља и прах; за мало се јавља и брзо нестаје“ (даље: Сава).

[28] О томе в. детаљније: Д. Поповић, „Чудотворења светог Саве Српског“, *Чудо у словенским кулѿурама*, Нови Сад 2000, 55.

[29] Д. Поповић, *Градачки надгробни наӣиси*, 51–62.

[30] Ритуални аспекти, како се чини, имали су најважнију улогу у концепту раног краљевства на Западу. За византијско схватање улоге и значаја царске сахране в. P. Karlin-Hayter, „L'adieu à l'empereur“, *Byzantion* LXI (1991), Fasc. 1, 112–154.

[31] *Исѿо*, 112.

[32] Али је, у исто време, одговарала једном чврстом стереотипу. Као што је могући пад Цариграда, Града који је Бог чувао и посебно штитила Богородица Теотокос, опседао и испуњавао страхом житеље Царства, тако је и однос између цара и његове смртности стално преживљаван. О томе детаљно P. Karlin-Hayter, *н. д.*, 113 и даље.

његова смрт је тренутак велике жалости („...и би велики плач и ридање по целој земљи“, вели наш стари писац описујући смрт владареву), а смена на престолу неретко знак за отпочињање великог метежа и страха, најава пошасти грађанског рата, због, како вели Теодосије „горке славе краљевства“.[33] Као пандан религиозној симболици, која све земаљске ствари и земаљске догађаје тумачи као симбол и префигурацију божанског, налазимо, обрнуто, да је одавање поштовања владарима пренесено у религијске метафоре.[34] Велики догађаји, како у личном животу сваког појединца тако и пренесени на колективну раван, попут рођења, крштења, женидбе и смрти, налазили су се, путем свете тајне, у сјају божанске мистерије.[35]

Видели смо већ да је владарска смрт, као изузетно важан тренутак у животу заједнице, по правилу најављена, било да је сâм самртник објавио да му је дошао смртни час, било природним предзнацима катастрофе. У сваком случају, реч је о догађају прворазредне политичке важности, где се, како смо показали на примеру Даниловог описа смрти краља Драгутина, окупља сав сабор отачаства. Они који долазе да присуствују смрти владара чине то „обузети жалошћу, горко са сузама вапијући“, обузети страхом својственим свим оним бојазнима које је у животу средњовековних људи собом доносила смрт владара и промена на престолу. Слутећи долазак неизвесних времена, по преставлењу краља Драгутина, „уследио је велики плач и ридање у свему отачаству, праћено вапајем... Зашто се разлучујеш од нас, добри пастиру наш и учитељу? Ко ће се место тебе такав наћи као што си ти, бранећи земљу отачаства свога?“.[36] Ове речи сведоче о важној функцији владара – да буде учитељ отачаства, његов добри пастир и branитељ. О осећању смрти владара које се у средњовековној осећајности приближава болу због губитка оца, сведоче многи писци. Тако Константин Филозоф описује жалост за деспотом Стефаном и слика те жалости одражава једну општу слику и уобичајени начин на који је жалост за владарем–оцем испољавана. „Људи су лица

[33] Теодосије, 231.
[34] J. Хојзинга, 210.
[35] *Исто*, 7.
[36] Данило, 40.

гребали и власи трзали, и све светле хаљине изменили су. Коњима су гриве резане... А витезови ... избезумљеним гласовима викали су 'Одсада се налазимо сиромаси и страни'. Они који су у иночком образу (монаси) кидали су и бацали власи браде. И све је долазило до избезумљења... Пошто су сви заједно из дубине срца као лавови рикнули и ваистину учинише велики плач нови Израиљћани новоме Израиљу.“[37]

Писац надгробног плача деспоту Ђурђу позива, према обичају, све присутне да колективно жале за преминулим владарем, постављајући реторско питање „Кад си ти умро, како ћемо ми живети? Како ћемо претрпети мрачну ноћ? Како ћемо погледати на небо, које горко и тешко бреме пређашњих времена показа нам у димљивим звездама? О звездо горка што нам ово објави! Који си мач јавила што жање наш живот?“ Потом вели: „С великим клицањем закукајте, сваки од вас у себи закукајте: Авај мени!... О нашег великог ништавила! Ти заступник би, свети господару!...“ и у тим се речима о заступству крије објашњење велике жалости за преминулим владарем у средњем веку.[38]

У средњовековној Србији доба Немањића идеални тип владања, по подобију Немањиног примера, заокруживао се монашењем и проглашењем за светитеља после смрти. Стога наши стари писци посебну пажњу обраћају описима смрти Симеона Немање, који садрже све одлике монашке смрти.

Монашка смрт

Вероватно најлепша слика смрти монаха, бившег владара, у српској средњовековној књижевности потиче из пера Немањиног сина Стефана, потоњег првовенчаног краља.[39] Поетски надахнута, испуњена личним емоцијама, а ипак подређена правилима и функцији жанра, како се у средњовековном свету једино и могло мислити, ова слика смрти представља класичан прелаз – она укључује све етапе, од владарског, преко монашког, до светитељског узора. Слика монаха који је, зарад блаженства вечно-

[37] Константин Филозоф, 251.
[38] *Надгробно слово десйоту Ђурђу Бранковићу*, 265.
[39] Стефан Првовенчани, *Сабрани сйиси. Сйара сриска књижевносй у 24 књиге*, Београд 1988, 86 (даље: Стефан Првовенчани).



Слика монашке смрти.
Илустрација Канона на исход душе,
Параклис Светог Ђорђа.
манастир Хиландар, 13. век.

га живота, напустио „оно што је трошно и земно“,[40] тј. власт и славу, и заменио их за живот у којем „уперивши ум на небеса, телом на земљи стајаху, а умом и душом међу небесима борављаху“. Опис смрти као воље Господње Стефан преузима из псалама (82. и 104): „...док не би по вољи ономе који је саздао тела људска и који зна тајне људске, коме је у руци сваки створ животни и који својим милосрђем зна крај свакога“. Слика раја као идеалног завршетка овоземаљског живота праведника сведочи о темељном уверењу средњовековног човека у коначни смисао живота и смрти, у делатну везу два плана егзистенције; стога Стефан вели да је Господ позвао к себи Симеона „хотећи на боље превести преблаженог старца и дати му оправдања за труд његов... и за свако вршење доброг дела, ... и призове га к тајној трпези и да га напоји с источника бесмртнога, и да га удвори на хладовитом месту оне ливаде, да га насели у дворовима својим... да се весели непрестано с анђелима његовим“.[41] Припремајући смрт Симеонову, Свевишњи „спреми лествице исходу Пречаснога“, тј. врлине помоћу којих се усходи на небо, врлине које Немања „сам себи унапред спреми, предав Владици својему, да му их, у часу исхода његова, изнесе“. Смрт изгледа као усхођење на тој лествици небеса – „ступив Свети на њих непостидно, хиташе да иде ономе који га зове“.[42] На земаљском плану, догађа се болест Симеонова, и његово унутрашње сазнање да се приближио самртни час. У томе смислу и ова смрт је најављена, односно, предосећана. И она се одвија у јавности, што је неодвојиви део схватања смрти у средњем веку. Стога Немања вели сину Сави „Призови ми, чедо, проту и браћу сву, да виде исход мој. Јер ево се већ приближују слуге Господа Бога мојега и силни војници и глас њихов и песму њихову чују уши моје. Похитај, драги!“[43] Даљи опис Симеонове смрти у свему одговара слици монашке смрти – уз присуство браће манастирске, пред иконом, на рогозини, с обавезним плачем присутних, јецајима и проливањем обилних суза, што је такође део ритуала („испунивши се многим вапајем, жалосно ридаху“). Такво испољавање емоција, како је већ речено, одговара извесној силини емоција, готово пренаглашености (за поимање нашег времена) које средњовековни људи испољавају и у другим приликама; ту силину осећања сусрећемо у описима гнева, жестини боја, у способности весеља до самозаборава, у јаким узвицима, чупању косе, обавезном ридању, гребању тела итд. Пред призором туге сабраће и најмилијег сина, Симеон одговара како и приличи главном јунаку драме, будућем становнику рајских насеља, који чека слатки час смрти („Зашто сте обузети тугом? Почните надгробна појања!“). Он и сâм појаше заједно с њима и „тако предаде дух свој у руке Господње. И беше лице његово насмешено, имајући на себи неисказани изглед. И дивљаху се сви, гледајући то“.[44]

Поред описа смрти светог Симеона, смрти која је постала нека врста идеалног архетипа монашке смрти, ваља обратити пажњу на крајње сугестивне приказе радикално аскетског схватања монашке смрти у животопису краља Драгутина – монаха Теоктиста.[45] Систематско излагање краљевих аскетских подвига животописац саображава порукама Отаца, укључујући и дословно примењивање „сећања на смрт“, познато у пракси анахорезе. Непрекидно се припремајући за смрт, владар – мо-

[40] Стефан Првовенчани, 84.
[41] *Исто*, 85.
[42] *Исто*, 85.

[43] *Исто*, 85.
[44] *Исто*, 86.
[45] Топоси радикалне аскетике у овом житију припадају традицији сиријског монаштва, а у српској житијној књижевности срећемо их и у Теодосијевом *Житију светог Петра Коришког*. О томе детаљно пише Д. Поповић, „Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста“, *ЗРВИ* 39 (1999–2000), 309–326.

нах, ведро антиципира будући живот, у складу са вишим схватањем подвига као израза радости и љубави према Богу.[46]

Вратимо се познатом опису живота, смрти и подвига светог Симеона. Поред тога што је умро као монах и што је потом проглашен за светитеља, Немања је био и идеални владар у свом земаљском, владарском животу. Поред одлика правдољубивости, заштите цркава и подизања задужбина, те бриге о правој вери, он је био и савршени ратник и о његовим подвизима на бојном пољу пишу сви биографи. Како Немања, тако и његови наследници на српском престолу, остали су забележени као велики ратници, како они који су одиста то били тако и они други, јер се од средњовековног владара очекивало да буде војсковођа. Наслеђена из античких времена, слика идеалног владара-ратника свој коначни тријумф налази у победи на бојном пољу када владар својом рука убија противничког војсковођу. Средњовековна осећајност је овој слици додала и посебну тријумфалну слику смрти, као смрт у бојном подвигу.

Смрт у боју

Настојећи да објаснимо појаву прослављања смрти ратника у српском друштву средњег века, пре свега морамо указати на њене западне моделе, јер је идеал прослављања ратничке врлине владара у нас стизао делом преко витешких узора западне културе, а делом из старозаветне традиције. Смрт ратника велика је тема германске епике и она се одатле пренела у културу развијеног средњег века. Говоримо о трансформацији, постепеној, поимања смрти у средњовековном друштву Запада. Ратничко друштво раног средњовековља ценило је јуначки подвиг, као и епску форму, и своје дивљење физичкој снази, смрти као круни јуначког подвига, у којем преовладава лична храброст и оданост вођи, изразило је кроз један аристократски кодекс части. Постепено је том, у основи ратничком моделу, дата емотивна боја хришћанског надахнућа. Настала у средини образованог свештенства и надахнута сликом смрти једног другачијег јунака – у

[46] Овде ваља уочити и заповест краљеву о посмртној судбини његовог тела, топос којим забрањује његово објављивање. О томе в. Д. Поповић, *н. д.*, 317–318 са литературом.

овом случају хришћанског светитеља, ова смрт свештеничке културе наметнула је свој ментални оквир култури витезова и ратника.[47] Тако се парадигма смрти ратника, оличена у епском опису Роландове смрти, трансформисала у слику смрти хришћанског светитеља, као што је, с победом нове културе, у књижевности Запада идеални витез – Роланд, постепено уступио место најхришћанскијем од витезова – Персевалу, који трагање за *Светим гралом* поставља као највећи подухват витеза. И најповршнијем познаваоцу српског средњег века намеће се овде комплексна слика Лазареве смрти, на више планова испреплетана хагиографска прича о мученичкој смрти будућег светитеља и његовом избору царства небеског, са епском сликом ратника, витеза, са феудалним кодексом части у којем су кључни елементи – вера, верност и слава. Тај **феудални план** на којем се одвија део створене меморије има своја општа места и она се преплићу са симболичним сликама из Христова живота – поменимо последњу вечеру, мотив издаје, саможртвовање највећег од јунака као доказ феудалне верности, на крају смрт у боју владара обе војске. Слика Лазареве смрти, тј. њена хагиографска трансформација у слику мученичке смрти, води нас у нешто раније време, када пратимо у српском друштву две функције владара, односно поделу између његове ратничке и свештеничке функције.



Смрт кнеза Лазара, минијатура из Руског летописа, 16. век.

Реч је о два особена случаја који сведоче о сложености ове појаве. Први се тиче феномена сапрестоништва створеног још у време Немањиних синова Стефана и Саве, када је

[47] Ph. Ariès, *н. д.*, 13.

држава, помогнута молитвама оснивача династије, светог Симеона, а предвођена заједничком владавином, тј. симфоничним односом духовне и световне власти двојице његових синова, у сваком погледу напредовала. Такво идеално сагласје, освештано сакралном подршком, постаје идеални модел у потоњим нараштајима. Непобедивост отачаства гарантована је непосредним учешћем светитеља заштитника – прво светог Симеона, потом и светога Саве, који својим молитвама, интервенцијом путем чуда, али и конкретним делањем (подсетимо се случаја смрти Стреза, на пример), спасавају отачаство од непријатеља. Слична заштита, овога пута молитвама, долази у једном занимљивом часу, који нећемо анализирати са становишта тренутка у којем се одиграо, већ управо са становишта традиције, пре свега оне забележене у хагиографској причи, а потом и на икони зографа Лонгина. Реч је познатој традицији о битки код Велбужда, тренутку највећег ратничког тријумфа младог краља Душана. Потоња традиција, која настоји да део заслуге за победу припише светом Стефану Дечанском, а потекла из дечанског монашког круга, приписује ову победу заједничком настојању обојице владара – једнога који, попут Мојсеја, моли



Тријумф ратника, битка код Велбужда, детаљ са житијне иконе зографа Лонгина.

за победу током битке, и другога који предводи елитни род коњице и, у ратничком тријумфу, одсеца главу противничког владара.[48] У свом предговору *Законику*, Душан с поносом истиче ову своју победу и наглашава за нас важну одлику смрти у боју. Он, наиме, каже не само да је својим мачем одсекао главу Михаилу, цару бугарскоме, већ и „да је његов (Михаилов) гроб и сад у земљи мојој".[49] Ученом слушаоцу на памет може пасти чувена античка сцена бојног поља око Троје и општег осећања да је потпуна победа тек она када на страни победничкој остану мртва тела противника. Слични подвизи били су једини који су римским војсковођама доносили највећи тријумф – spolia optima.

Смрт праћена понижењем и ужасом није само везана за пораз у боју. Она је, делом, прототип мученичке смрти, важног садржаја хагиографске приче.

Мученичка смрт

Међу сликама мученичке смрти у нашим старим изворима једна од најупечатљивијих је слика смрти Стефана Дечанског из пера Григорија Цамблака. Циљ дечанског игумана био је састављање житија као вида припремног прослављања будућег светитеља. Отуд не изненађује одређење Стефана као будућег светитеља-мученика. У најави приче, наш писац каже „изнећу како је био мученички крај његова живота, и како се он настанио у збору мученика".[50] Опис мученичке смрти подразумева негативног јунака приповести. У случају Дечанског, то је био његов син Душан. Цамблак не штеди Душана, рекавши за њега да је „много пута био рањен жељом царства, изнутра кријаше змију (зло) од страха да га неће добити. Затим, не могући трпети пламен стремљења, имајући за собом много војништва и многе од начелних велможа... опаса се на свесадржање царства".[51] Упркос добрим саветима очевим да се мало стрпи, „ду-

---

[48] Икону зографа Лонгина детаљно је објаснио В. Ј. Ђурић, *Икона Светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985.

[49] *Законик цара Стефана Душана*, изд. Н. Радојчић, Београд 1960, 144.

[50] Григорије Цамблак, 154.

[51] *Исто*, 155.

ша која се устремила на зло“ не могаше послушати добрих савета. После неколико дана син осуди оца на најгорчу смрт удављења. Оно што је за нас најзанимљивије у овој страшној приповести јесте опаска Цамблакова: „Али како би био (Дечански) савршен мученик, ако не овако? Јер, један је удео мучеништва, а многи су начини смрти.“[52]



Дављење Стефана Дечанског у тврђави Звечану, детаљ са житијне иконе зографа Лонгина.

Смрт Дечанског припада категорији мученичке смрти пре свега због онога што је касније уследило, а то је објава његовог светитељства. По неким другим својим одликама, ова смрт такође припада и категорији насилне смрти. Бољи пример описа насилне смрти сачуван је такође из пера Цамблаковог, у познатој епизоди смрти Јунца.

Насилна смрт

Поменута епизода[53] део је Цамблакове приче о посебној заштити коју је Дечански, као светитељ, указивао својој задужбини Дечанима и, следствено томе, одмазди коју су чуда светитељева извршила над насиљем које је извесни Јунац учинио Дечанима. Јунац је описан као онај ко „нема Бога“, дакле, звери подобан. Молећи се моштима Дечанског и отворивши ковчег у којем је мученик лежао, игуман Дечана је тражио од овога спас од свакога озлобљења које Јунац чињаше манастиру. У тај час док се игуман молио, Јунац је уснио сан у којем је у дечанској цркви пред њега изашао „неки страшни муж украшен царском одећом“, појавивши се из ковчега Дечанског. Дух га је ударио свећњаком који се преломио од силине ударца, после чега је уследила одмазда и анатема, још гора од тог ударца. Пренувши се иза сна, Јунац је рикнуо као звер, сав престрављен и у боловима као од стварно примљених удараца. Обузет великом врућицом (огњем), жртва нервне кризе и очевидне манифестације проклетства, Јунац је седам недеља провео у манастиру док му је тело на ужасан начин гњилило. Цамблак описује зли смрад његових рана, испадање зуба и језика и распадање тела које одговара представама макабра, односно тела у стању транзија. Последњи страхотни призор јесте призор тела које је иструлило, док је душа још била насилно држана, за поуку другима. Ваља рећи да је епизода о смрти Јунца, по веризму описа и нагласку на натуралистичким елементима везаним за смрт (распадање тела, смрад рана итд.), усамљена у српској хагиографској грађи, те на основу ње не бисмо могли тврдити да се с јесени средњег века у српској средини променила осећајност везана за исказ о схватању последњих ствари.

Напуштајући описане слике смрти својствене средњовековном доживљају ове појаве, бавићемо се сада доживљајем светости, у неким тачкама блиско и тесно повезаним са доживљајем смрти.



Испосник сахрањује разбојника, манастир Хиландар.

[52] *Исто*, 156.
[53] Епизода о смрти Јунца, Григорије Цамблак, 164–165.

Доживљај светости

Смрт и чуда припадали су области светог. Светост је појава која функционише у супротности према профаном; светитељ, као носилац светости, у свим религијама јавља се као онај ко има способност да спасава, чудотвори и благосиља. Посматран као историјска категорија и упоређен са моделом античког хероја, хришћански херој се од њега битно разликује. Пре свега, по томе што антички херој поседује одређена својства по себи, док њих хришћански херој има само у одређењу према Богу, тј. у трансцендентном. Хришћански светитељ се разликује и од других својих историјских праслика – Божјег човека чије метафоре препознајемо на касноантичким саркофазима, тј. богонадахнутог аскете – будућег филозофа хеленистичког доба, као и старозаветног пророка, наследника метафоре о Богочовеку као носиоцу божанске силе. Његов живот постоји као служба Јахвеу. Јахве је уједно и искључиви извор његове моћи. Оно што је још заједничко старозаветном архетипу и хришћанском моделу је и чињеница да се гроб светитеља јавља као место култа и место ходочашћа. За разлику од старозаветног светог човека, морално начело које смењује ритуални однос према Богу јеврејске религије налаже да је однос према Богу одређен слободним унутрашњим избором; тиме се као основни постулат и захтев новозаветне етике намеће угледање на Христа и светитеље, што подразумева темељну идеју духовне жртве. Отуд су први хероји хришћанства управо сведоци, ученици, којима Христос предаје своје моћи, они исти који ће поново бити пронађени у епохи Константина Великог, када се ствара једна специфична сакрална топографија хришћанства, одређена култним местима гробова првих страдалника, носилаца једне нове, званичне религиозности. Према хришћанском веровању, Бог је створио елиту одабраних светитеља, „привилегованих покојника“,[54] поставивши их за посреднике између себе и пастве верника. Смрт светитеља, тј. долазак његових моштију у нову средину и смештање у други гроб, представља најважнији тренутак у животу заједнице.

[54] J. Le Goff, *Le Dieu du Moyen Age*, Paris 2003, 25.

Praesentia светитеља

Присност са којом средњовековни човек у свакодневном животу контактира са Богом указује на чврстину његове вере, али и на прожимање живота и религије, прожимање које је подразумевало једну често веома танку границу између земаљског и светог, једну нераздвојивост световне и религиозне сфере.[55] Вера у присутност божанског најјасније се очитовала у веровању о непосредном и суштаственом присуству Божјем у освећеној хостији. Ипак, у народној побожности, светитељи су били кључна спона између земаљског и небеског света. Њихово присуство јасно је издвојено унутар заједнице, било да је реч о проповедницима, светим људима, близини какве пустињачке испоснице или пак о светим моштима које су деловале као заштита те заједнице, њена неопходна легитимизација у сакралном. Деловање и поштовање култа светих било је дакле својеврсна легитимизација заједнице. Још према римском правнику Тертулијану, само су мученици поседовали, захваљујући сопственој врлини, „јединствени кључ раја“, остајући једини који ће наћи уточиште у обећаном вечном блаженству. Популарност сахрањивања ad sanctos обезбеђивала је, дакле, заштиту светитеља-мученика, и то не само заштиту посмртних остатака већ и заштиту душе покојника, у њеном чекању на буђење што долази даном *сѿрашноīа суда*.

Свест заједнице да је присуство светитељских моштију штити од непријатеља важан је тренутак колективне идентификације. Пример значаја који су Стефан Првовенчани, као и његов брат Вукан, придавали доласку моштију светог Симеона из Хиландара у други, студенички гроб, дакле у гроб који се налазио у отачаству, сведочи о важности која је у средњовековном свету придавана светитељском присуству. Долазак Симеонових моштију у отачаство оставио је трага, како у житијима тако и на фрескама у Радослављевој припрати у Студеници.

Преноси моштију

Описи преноса моштију, на известан начин, припадају међужанру, између хагиографског текста као књижевне врсте и

[55] J. Хојзинга, *н. д.*, 207–209.

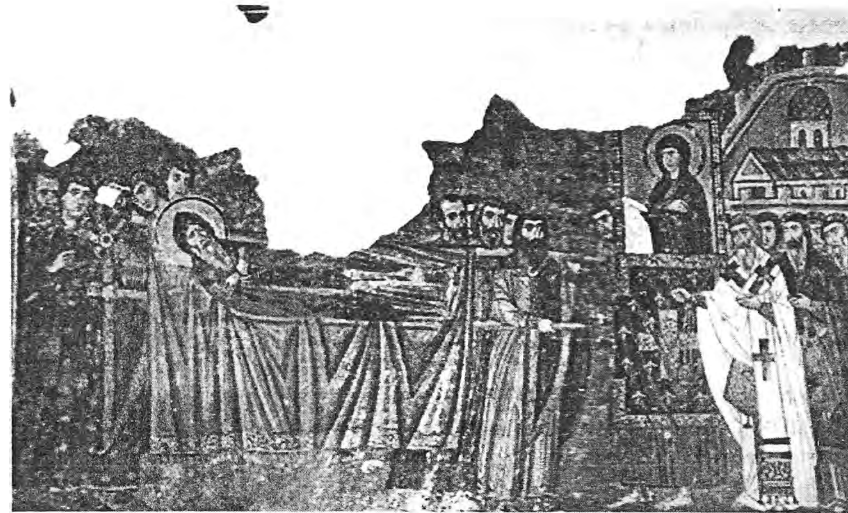
историописања у ширем смислу, тј. хроника и анала.[56] Према Хајнцелмановој дефиницији, описи транслација воде порекло из познокласичних књижевних форми попут надгробних слова, панегирика читаних приликом царских адвентус-а и ранохришћанских писама посвећених откривању моштију пионира Христове вере.[57] Налазимо их у раносредњовековним житијним целинама, као делове vita или passiones, где су често нека врста прелаauthor између описа светитељских чуда за живота и оних насталих после смрти јунака приповести. Касније, како преноси моштију постају све значајнији за живот заједнице, блиско везани за посвету цркве у којој су мошти похрањене и где је поштован њихов култ, као и за друге форме литургијског прослављања, описи транслација прерастају у посебан поджанр хагиографске приче. На начин различит од описа живота светитеља и њихових страдања, који се, пре свега, усредсређују на ецемпла хришћанских врлина, описи преноса моштију налазе најближу везу са сведочанствима (тестимониа) чудотворног деловања светитељских реликвија.[58] Попут других житијних форми, и описи преноса моштију мењају се, како у формалном погледу тако и садржински, током дугих векова средњовековне историје. Без обзира на ову чињеницу, *пренос* као књижевна форма сведочи о посебном, о историјском догађају од превасходног значаја у животу сасвим одређене цркве или манастира, и стога пружа драгоцени поглед ка унутра, ка колективном доживљају онога што бисмо, за ову прилику, назвали доживљајем светости. Разуме се, једнако сведочи и о функцији коју је тај доживљај имао у оквирима речене заједнице. Није потребно посебно наглашавати да се, попут улоге реликвија у средњовековном друштву, и доживљај светости временом мењао, као и да те промене нису текле према утврђеном, праволинијском следу.

У науци је одавно установљена сличност коју је, када је реч о колективном доживљају, изазивао свечани владарев

[56] P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990 (rev. ed.), 10.

[57] M. Heinzelmann, „Translationsberichte und andere Quellen des Reliqui enkultes", *Typologie des sources du moyen âge occidental* 33, Turnhout 1979, 34–101.

[58] P. J. Geary, *н. д.*, 11.



Пренос моштију Симеона Немање, манастир Сопоћани, 13. век.

улазак у град (adventus regis) и свечани улазак моштију у средину у којој је припремљен други гроб светитеља (translatio reliquiarum).[59] Adventus, као и транслација, изазива снажна емотивна узбуђења посматрача – учесника драме или спектакла. Описи оваквих светковина сведоче да је догађај изазивао колективни занос и плач, а „плакање је крепило душу и било уистину лепо". Овој тврдњи Хојзинга додаје коментар: "Ко и данас не зна за јако узбуђење, жмарке и сузе које може да изазове владарев свечани улазак у град, чак и ако нам је потпуно равнодушан владар на кога се односи тај сјај? У то време је такво непосредно узбуђење било испуњено полурелигиозним поштовањем помпе и величине и крчило је себи пут искреним сузама."[60] Свечани улазак владара у град, део ефемерних спектакла средњовековне заједнице, са пуно разлога се у науци по-

[59] Недавно је у једној обимној студији Д. Поповић, („Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*", Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 189–205) показала значај ове церемоније у српској средини, дајући веома детаљан преглед упоредне литературе за тумачење ове појаве на ширем плану.

[60] Ј. Хојзинга, *н. д.*, 15.

реди са бројним сачуваним описима ступања светих реликвија у нову средину. Дочек реликвија, најчешће светитељских моштију, био је свечани тренутак у животу заједнице, пре свега јер су свете мошти биле гарант заштите, неретко опстанка заједнице, гарант божанске интервенције којој је тежио сваки појединац, па и заједница у целини. Та заједница може бити схваћена и дефинисана и просторно и национално, као што је то случај са српском државом Немањића.

Сава (24, 173) даје опис Немањине транслације: „И, узев часне мошти његове кренух на пут... и прођох оно што се каже кроз огањ и воду цео и сачуван и ничим неповређен. И дођох с часним моштима у Хвосно, и кад сазнаде син његов владалац, Стефан Немања и брат му кнез Вукан, сакупише светитеље, и јереје, и игумане с многим црнцима и бољарима и са свима, радујући се радошћу и веселећи се весељем. Дошавши, с великом чашћу, узеше мошти господина Симеона, песмама духовним захваљујући Богу. Јер, као што је и прекрасни Јосиф, узев тело оца својега Јакова, из Египта пренео на земљу обећану, тако и ови богољубиви и благообразни синови његови са свом државом примише га, радујући се радошћу и веселећи се весељем, носећи сами пречасно тело оца својега. И положише га с великом почашћу у светој овој цркви, у одређени му гроб, који Блажени у почетку сам себи беше начинио."[61]

Једном ступивши у нову заједницу, светитељске мошти настављале су по правилу да чине чуда.

Чуда

Појам чудесног требало је да изрази ону пуноћу доживљаја коју човек има у сусрету са Богом. У том смислу чудо представља симболичну форму откровења и нови, кроз Христа успостављени савез човека са Богом.[62] У изворним

[61] Сава, 116–117.

[62] О томе детаљно код Д. Поповић, „Чудотворења светог Саве Српског", *Чудо у словенским културама*, Нови Сад 2000, 153–154; уп. и А. Јевтић, „Божанско и чудесно у српској религијској књижевности", *Српска фантастика*, САНУ, Научни скупови књ. 44, Одељење језика и књижевности књ. 9, ур. П. Палавестра, Београд 1989, 327–336.

текстовима, пре свега житијним саставима и службама, описи чуда састављани су за потребе култа, чије је битно обележје било светитељско чудотворење, које је видљиви показатељ остваривања светитељства. При томе јунаци хагиографија, по правилу, настоје да досегну, а неретко и превазиђу своје свете узоре. Пишући о Савиним чудима, Теодосије вели: „и нико, који је слушао за чуда што се догодише раније међу старима и светима, да не прими с неверицом ова нова чудеса која се сада догодише. Јер ни овај није био хуђи од старих и великих светих, а показао се да је многим добродетељима неке и превазишао".[63] Средишњи узор и исходиште чудесних моћи светитељства био је са̂м Христос, а конкретна светитељска чуда значила су понављање спасилачке мисије у историјском времену. Према Теодосијевим речима, „сва ова чудеса врше се преко светих ради нашег спасења..."[64] Осим Христа, каталози чуда означени су тзв. „библијском типологијом", где су наведени различити јунаци *Старог* и *Новог завета* као узори светитељства.

Говорећи о светитељима заштитницима српске државе и династије, Симеону и Сави, Теодосије вели да „чудеса и силе светих не биваху обични". Заједничке молитве светих отаца доносе „благочашће вере" по читавој, пространој српској земљи.[65] Тиме је јасно постављен оквир чудотворења; и просторно и национално дефинисан, он одговара посебном типу светитељства какво познају и други средњовековни народи.[66] Очекивано, део текста посвећен молитвама свештене двојице цитиран је уз старозаветни текст у којем се благослови Господ Бог Израиљев „јер посети и избави народ свој и подиже рог спасења нашега". Подсећање читаоца на рог спасења сасвим је умесно у контексту Теодосијеве приче у којој Симеонове мошти које Сава доноси у отачаство, заједно са молитвама двојице светих угодника, мире завађену браћу и окончавају несреће грађанског рата.[67] Наши стари писци, према обрасцу добро по-

[63] Теодосије, 223.

[64] *Исто*, 168.

[65] *Исто*, 172–173.

[66] G.Klanicay, *н. д.*, 61–86.

[67] Теодосије, 172–173.

знатом у ословременој књижевности, прибегавају давидовским мотивима кад год је то налагао савремени контекст, посебно прилике немира и унутрашњих ратова.[68]

У српском друштву средњег века несумњиво највећи значај имају чуда светих заштитника отачаства – Симеона и Саве. Њихови богословски учени животописци, образлажући чуда ових светитеља, служе се битним постулатима средњовековне теологије чуда, истичући њихов сотериолошки смисао, тј. њихову улогу у искупитељском плану.[69] У српској традицији потоњих времена настављено је посебно култно штовање домаћих светитеља. Тако је сложени верско-политички програм Карловачке митрополије, баштиник традиција националног програма, уобличен истих година као барокни национални светитељски пантеон (Serbia Sancta), у чијем се средишту налази заједнички култ Симеона и Саве.[70]

Разматрање о поимању чудесног неминовно укључује и одређење натприродног, као битне одлике хришћанског чуда. Светитељ добија натприродну силу захваљујући својој љубави према Богу. Та љубав је извор једне посебне врсте енергије, „божанског огња", о којем сведоче стари писци када описују чудотворења светог Саве. Они његово светитељство одређују као „натприродно" (Служба преносу моштију светог Саве). Према објашњењима Данице Поповић[71] и Атанасија Јевтића,[72] та категорија натприродног извор је особеног, парадоксалног начина мишљења, који даје суштински печат византијској, као и српској теолошкој мисли средњег века. Она чудо види као

[68] Уп. С. Марјановић-Душанић, „Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства", *Осам векова Хиландара*, Београд 2000,17–24 (са литературом).

[69] Д. Поповић, „Чудотворења светог Саве Српског", 153.

[70] О улози националних светитеља у барокном верско–политичком програму, М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 361–384; За уобличавање барокног националног хагиологиона, Исти, „'Serbia sancta' и 'Serbia sacra' у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије", *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд 1998, 389–397; Исти, „Стефан Немања у барокном верско-политичком програму српске цркве", *Стефан Немања – свети Симеон Мироточиви*, Београд 2000, 396 (са старијом литературом).

[71] Д. Поповић, н. д., 153–156.

[72] А. Јевтић, „Божанско и чудесно у српској религијској књижевности", 327–336.

парадокс, нешто неочекивано и невероватно, догађај који превазилази природни ток ствари. Чуда се стога описују епитетима „дивно" или „ужасно", као што се сличним изразима описују и реакције сведока који су чудима присуствовали. Чуда се у основи збивају на историјској равни, захваљујући „чудесној вери" светитељској. Па ипак, можда би у контексту проучавања утицаја чуда на живот средњовековног човека, најпре ваљало истаћи чињеницу да је веровање у чуда служило као подстицај и олакшање у свакодневном животу човековом. Чуда су била видни показатељи посебне светитељске заштите и личне помоћи појединцу у невољама и у тој својој одлици она су задржала неизмењено својство све до данас.

Библиографија

Извори

Житија, службе, похвале

Богдановић, Д. – Петковић. С. – Трифуновић, Ђ., *Србљак* I–III, Београд 1970.

Грковић, М., *Похвала светом кнезу Лазару*, *Списи о Косову*, Београд 1993.

Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел и Д. Петровић. прев. Л. Мирковић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1988; *Животи краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила*, прев. Л. Мирковић, Београд 1938; Ђ. Даничић, *Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други*, Загреб 1866.

Данилови настављачи, *Живот архиепископа Данила Другог*, прир. Г. Мак Данијел, Београд 1989.

Даничић, Ђ., *Живот Светога Саве, написао Доментијан* (≈Теодосије), Београд 1860.

Доментијан, *Живот светог Саве и живот светог Симеона*, прев. Л. Мирковић, прир. Р. Маринковић, Београд 1988; Ђ. Даничић, *Живот Светога Симеуна и Светога Саве од Доментиана*, Београд 1865; *Живот Св. Саве и Св. Симеона*, прев. Л. Мирковић, Београд 1938.

Јагић, В., „Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића, деспота српског“, *Гласник СУД* 42 (1875).

Кантакузин, Димитрије, *Похвала светом Димитрију Солунском*, *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, прир. и прев. Т. Јовановић, Београд–Крушевац 2000.

Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића*, прир. Г. Јовановић, прев. Л. Мирковић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1989; *Живот деспота Стефана Лазаревића*, прев. Л. Мирковић, *Старе српске биографије XV и XVII века*, Београд 1936; *Живот деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа*. *Стара српска књижевност* III, Нови Сад – Београд 1970.
Марко Пећки, „Житије патријарха Јефрема“, *Шест писаца XIV века*, прир. Д. Богдановић, Београд 1986; Ђ. Трифуновић, „Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка“. *Анали Филолошког факултета* 7, Београд 1967.
Поповић, Ј. Сп., „Житије новојављеног преподобног оца нашег Ромила Раваничког“, *Житија светих, јануар*, Београд 1972.
Поповић, Ј. Сп., „Спомен преподобног оца нашег Григорија Ћутљивог, или Горњичког“, *Житија светих, децембар*, Београд 1977.
Поповић, Ј. Сп., „Спомен светог и преподобног оца нашег Јоаникија, Девичког Чудотворца“, *Житија светих, децембар*, Београд 1977.
Свети Сава, *Житије Светог Симеона*, *Студенички типик*, прир. Т. Јовановић, Београд, 1994.
Теодосије, *Живот Светог Саве*, прев. Л. Мирковић, Београд 1984; *Исто*, ред. Д. Богдановић, Београд 1990; *Живот светога Саве*, прев. М. Башић, *Старе српске биографије*, Београд 1924.
Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1988.
Теодосије, *Похвала светом Симеону и светом Сави*, *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, прир. и прев. Т. Јовановић, Београд–Крушевац 2000.
Теодосије Хиландарац, *Житије и подвизи светога и преподобнога оца нашега у Коришкој Гори испосника*, прев. Д. Богдановић, *Летопис МС* 406 – 1 (1970)
Цамблак, Григорије, *Живот краља Стефана Дечанског*, *Старе српске биографије XV и XVII века*, прев. Л. Мирковић, Београд 1936; *Исто*, *Стара српска књижевност* III, Нови Сад – Београд 1970.

Дипломатички извори, законодавство

Богдановић, Д., *Хиландарски типик. Рукопис CHIL AS 156*, Београд 1995.

Gelcich, G., *Storia documentata della Marinerezza Bocchese*, Ragusa 1889.
Динић, М., „Неколико ћириличких споменика из Дубровника“, *Прилози КЈИФ 24*. 1–2 (1958).
Динић, М., *Из дубровачког архива* I, *Зборник ИЈК*, III од., књ. XVII (1957).
Душанов Законик – Закон благовернога цара Стефана, Бистрички препис, прев. Д. Богдановић, Београд 1989.
Дучић, Н., „Старине хиландарске: Заклетва попа **Георьгиꙗ** у Хвосну“, *Гласник СУД 56* (1884).
Ђурић, В. Ј., *Есфигменска повеља деспота Ђурђа*, Београд–Смедерево 1989.
Законик цара Стефана Душана I, Струшки и атонски рукопис, Београд 1975.
Ивић П. – Грковић, М., *Дечанске хрисовуље*. Нови Сад 1976.
Jagić, V., *Sitna gradja za crkveno pravo*, *Starine JAZU* 6 (1874).
Јастребов, И., „Хрисовуља дечанског краља од год. 1326“, *Гласник СУД* 49 (1881).
Јиречек, К., „Споменици српски“, *Споменик СКА* 11 (1892).
Ковачевић, Љ., „Светостефанска хрисовуља“, *Споменик СКА* 4 (1890).
Котарчић, Љ., „Повеља деспота Стефана Лазаревића манастирима Тисмени и Водици из 1406. године“, *Археографски прилози* 9 (1987).
Lascaris, M., „Deux ‘chrysobulles’ serbes pour Lavra“, *Хиландарски зборник* 1, Београд 1966.
Лукетић, М. – Бујуклић, Ж., *Средњовјековни статут Будве*, прев. Н. Вучковић, Будва 1988; Н. Вучковић, *Средњовјековни статут Будве*, Будва 1970.
Ljubić, Š., *Statuta et leges civitatis Buduae, civitatis Scardonae et civitatis et insulae Lesinae*. Zagrabiae 1882.
Ljubić, Š., *Listine o odnošajih izmedju južnoga slavenstva i Mletačke republike* IV–X, Zagreb 1874–1891.
Mayer, A., *Kotorski spomenici* I–II, Zagreb 1951–1981.
Марковић, Б., „Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића“, *Споменик САНУ* 126 (1985).
Мијушковић, С. – Ковијанић, Р., *Грађа за историју српске медицине. Документи Которског архива*. Београд 1964.
Miklosich, F., *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Vindobonae 1858.
Мишић, С. – Суботин-Голубовић, Т., *Светоархангеловска хрисовуља*, Београд 2003.

Monumenta Ragusina – Libri Reformationum I–V, Zagreb 1879–1897.
Nikčević, V. D., *Monumenta Montenegrina VI. Episkopi Kotora i Episkopija i Mitropolija Risan*, Podgorica 2001.
Новаковић, С., *Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова*, *Зборник ИЈК*, I од., књ. IV (1907).
Новаковић, С., *Законик Стефана Душана цара српског 1349–1354*, Београд 1898.
Новаковић, С., *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд, 1912.
Новаковић, С., „Српски споменици XV–XVIII века", *Гласник СУД* 42 (1875).
Павловић М., „Грачаничка повеља", *Гласник СНД* 3 (1928).
Петровић, М. М., *Законоправило или номоканон светога Саве, Иловички препис 1262. године*, Горњи Милановац 1991.
Радојчић, Н., *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд 1962 (= Деспотовац 1995[2]).
Радојчић, Н., *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*, Београд 1960.
Rački, F. – Jagić, V. – Črnčić, I., *Hrvatski pisani zakoni*, Zagreb 1890.
Соловјев, А., *Одабрани споменици српског права од XII до краја XV века*, Београд 1926.
Statuta et leges civitatis Cathari, Venezia 1616.
Стојановић, Љ., „Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др.", *Споменик СКА* 3 (1890).
Стојановић, Љ., *Старе српске повеље и писма* I (1–2), Београд–Ср. Карловци 1929–1934.
Thallóczy, L. – Jireček, C. – Sufflay, E., *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* II, Vindobonae 1918.
Ћирковић, С. – Ћук, Р. – Веселиновић, А., „Србија у Дубровачким тестаментима у XV веку (I)", *Мешовита грађа–Miscellanea* 22 (2004).
Hadžibegić, H. – Handžić, A. – Kovačević, E., *Oblast Brankovića. Opširni katastarski popis iz 1455. godine*, Sarajevo 1972.
Čremošnik, G., „Kotorski dukali i druge listine", *GZM* 33–34 (1921–1922).
Чремошник, Г., *Канцелариски и нотариски списи 1278–1301*, Београд 1932.
Шафарик, Ј., „Хрисовуља цара Стефана Душана, којом оснива манастир Св. Арханђела Михаила и Гаврила у Призрену", *Гласник ДСС* 15 (1862).

Остало

Bdinski Zbornik, ed. J. L. Scharpe, F. Vyncke, Bruges 1973.
Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408, A.D. 1360, изд. Ivan Dujčev, London 1972.
Божанствене литургије, прев. Ј. Поповић, Београд 1978.
Брокијер, Б. де ла, *Путовање преко мора*, Београд 1950.
Византијски извори за историју народа Југославије I–VI, Београд 1955–1986.
Villehardouin, Geoffrey de, *Memoirs or Chronicle of the Fourth Crusade and the Conquest of Constantinople* (прев. F. T. Marzials), London 1908.
Gorka, O., *Anonymi descriptio Europae Orientalis*, Cracoviae 1916.
Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979.
Diversis, Filip de, „Opis Dubrovnika", изд. I. Božić, *Dubrovnik* 2 (1973)
Dobrowsky, J., *Historia de expeditione Frederici Imperatoris*, Pragae 1827.
Jagić, V., „Gradja za slovinsku narodnu poeziju. I dio: Historijska svedočanstva o pjevanju i pjesništvu slovinskih naroda", *Rad JAZU* 37 (1876).
Кантакузин, Димитрије, *Дела*. прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1963.
Караџић, В. С., *Народне пјесме* I, Београд 1953.
Катић, Р., *Хиландарски медицински кодекс № 517*, Београд 1980; *Исто*, превод, Београд 1989.
Катић, Р., *Медицински списи Ходошког зборника. Избор*, Београд 1990.
Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Аналисти. Хроничари. Биографи, ур. М. Милошевић, Цетиње 1996.
Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека. Изабрана поезија. Ђ. Бизанти, Љ. Пасквалић, И. Б. Болица, ур. С. Калезић, Цетиње 1996.
Константин Филозоф, *Повест* о словима (*Сказаније о писменах*) *Стара српска књижевност у 24 књиге*, прир. Г. Јовановић, прев. Л. Мирковић, Београд 1989.
Куев, К. – Петков, Г., *Събрани съчинения на Константин Костенечки*, София 1983.
Лазић, М. – Котарчић, Љ., *Физиолог. Средњовековни медицински списи*, прев. М. Лазић, Љ. Котарчић, М. Миливојевић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1989.
Маринковић, Р. – Јерковић, В., *Српска Александрида*, Београд 1985.
Маринковић, Р., *Роман о Александру Великом*, Београд 1986.

Матић, С., *Опис рукописа Народне библиотеке*, Београд 1952.
Медић, М., *Стари српски приручници* II. Београд 2002.
Мирковић, Л., *Списи светога Саве и Стевана Првовенчанога*, Београд 1939.
Михаиловић, Константин, из Островице. „Јаничарове успомене, или Турска хроника", изд. Ђ. Живановић, *Споменик САН* 107 (1959).
Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*. прир. Ђ. Трифуновић, Крушевац 1992.
Надгробно слово деспоту Ђурђу Бранковићу, *Стара српска књижевност* III, Нови Сад – Београд 1970.
Новаковић, С., *Примери књижевности и језика старога и српскословенскога*, Београд 1904.
Орбин, М., *Краљевство Словена*, прев. З. Шундрица, Београд 1968.
Павић, М., *Стари српски записи и натписи*, Београд 1986.
Павловић, Д. – Маринковић, Р., *Из наше књижевности феудалног доба*, Сарајево 1954.
Patrologiae cursus completus, series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857ff.
Петковић, В. Р., „Натписи и записи у старим српским црквама", *Старинар* 3–2 (1923).
Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, ed. J. Verpaux, Paris 1966.
Radojičić, Đ. Sp., *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)*, Beograd 1960.
Радослављево јеванђеље, Београд 2001.
Решетар, М., *Либро од мнозијех разлога. Дубровачки ћирилски зборник од г. 1520*, Сремски Карловци 1926.
Родић, Н. – Јовановић, Г., *Мирослављево еванђеље*, *Зборник ИЈК*, I од., књ. XXXIII (1986).
Свети Сава, Сабрани списи, прир. Д. Богдановић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1986.
Соловјев, А., „Новобрдски записи из почетка XVI века", *ЈИЧ* 3 (1937).
Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1993.
Списи светога Саве и Стевана Првовенчаног, прев. Л. Мирковић, Београд 1939.
Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска – Т. Јовановић, Београд 1999.
Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, прир. Љ. Јухас-Георгиевска, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, Београд 1988.

Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи* I–VI, Београд – Сремски Карловци 1902–1926.
Суботић, Г. – Тот, И., „Натписи историјске садржине на фрескама XI и XII века у западним областима Царства", *ЗРВИ* 36 (1997).
Тадић, Ј., *Грађа о сликарској школи у Дубровнику XIII–XVI в.* II, Београд 1952.
Tarnanidis, I. C., „The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai", *St Catherine's Monastery, Mount Sinai* 3. Thessaloniki 1988.
Томин, С., *Стара српска књижевност*, Сремски Карловци – Нови Сад 2001.
Трифуновић, Ђ., „Стари српски рецепти за мастило и топљено злато", *Књижевни гласник*, год I, бр. 2–3, Београд 2001.
Ћоровић, В., *Списи св. Саве*, Београд – Сремски Карловци, 1928.
Ћоровић-Љубинковић, М., „Некропола цркве св. Петра код Новог Пазара", *Зборник НМ* 6 (1970).
Ћоровић-Љубинковић, М., „Некрополе и гробни белези", *Археолошки споменици и налазишта у Србији* I (Западна Србија), Београд 1953; II (Централна Србија), Београд 1956.
Vogt, Albert, *Le livre des cérémonies* I–II, Paris 1935–1940.
Цамблак, Григорије, *Књижевни рад у Србији*. прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Ђ. Трифуновић, Д. Петровић; прир. Д. Петровић, Београд 1989.

Литература

Студије

Аверинцев, С. С., *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982.
Антоновић, М., *Град и жупа у Зетском приморију и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд 2003.
Аријес, Ф., *Есеји о историји смрти на Западу*, Београд 1989.
Ariès, F., *L'homme devant la mort* I–II, Paris 1977.
Artistes, artisans et production artistique au Moyen Age I–II, Paris 1986–1987.
Археолошки споменици и налазишта у Србији I, Београд 1953.
Бабић, Г., *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987.
Бајаловић-Бирташевић, М., *Средњовековна некропола у Миријеву*, Београд 1960.
Bechmann, R., *Trees and Man. The Forest in the Middle Ages*, New York 1990.
Berk, P., *Istorija i društvena teorija*, Beograd 2002.
Burke, P., *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978.
Бикић, В., *Средњовековна керамика Београда*, Београд 1994.
Бикић, В., *Византијски импорт и утицаји међу археолошким налазима из насеља и некропола у Србији (11–15. век)*, докторска дисертација у рукопису (2000).
Byzantium. Faith and Power (1226–1557), ed. H. C. Evans, New York 2004.
Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections, ed. D. Buckton, London 1994.
Благојевић, М., *Србија у доба Немањића*, Београд 1989.
Благојевић, М., *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд 1973.

Blehova-Čelebić, L., *Žene srednjovekovnog Kotora*. Podgorica 2002.
Бошковић, Ђ., *Дечани* I, Београд 1941.
Boase, T. S. R., *Death in the Middle Ages*, London 1985.
Богдановић, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.
Богдановић, Д., *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
Богдановић, Д., *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*. Београд 1968.
Богдановић, Д., *Стара српска књижевност*. Београд 1991.
Богдановић, Д., *Студије из српске средњовековне књижевности*, изд. Т. Суботин-Голубовић, Београд 1997.
Бојанин, С., *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века* (у штампи).
Бок, Ж., *Жене у европској историји*, Београд 2004.
Бубало, Ђ., *Српски номици*. Београд 2004.
Бујуклић, Ж., *Правно уређење средњовековне будванске комуне*, Будва 1988.
Бунарџић, М., *Свети Георгије у Дабру. Археолошка истраживања, Свети Георгије у Дабру*, Прибој 2002.
Weibel, A. C., *The Two Thousand Years of Textiles. The Figured Textiles of Europe and the Near East*, New York 1952.
Васић, О., *Вез на сеоским женским кошуљама Метохије и Косова*, Београд 1986.
Веселиновић А., *Држава српских деспота*, Београд 1995.
Веселиновић, А. – Љушић, Р., *Родослови српских династија*, Нови Сад 2002.
Vryonis Jr., S., *The Panegyris of the Byzantine Saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate, The Byzantine Saint: University of Brimingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. S. Hackel, Sobornost 1981.
Vryonis, S., *The Medical Unity of the Mediterranean World in Antiquity and Middle Ages*, Herakleion/Rethymnon 1991.
Вукосављевић, С., *Историја сељачког друштва* II, Београд 1965.
Габелић, С., *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Београд 1998.
Geier, A., *A History of Textile art*, Stockholm 1971.
Гарашанин, М. – Ковачевић, Ј., *Преглед материјалне културе јужних Словена*, Београд 1950.
Geary, P. J., *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.

Goehring, J. E., *Ascetics. Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.
Gerevich, L., *A Budai var feltarasa*, Budapest 1966.
Gould, G., *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993.
Le Gof, Ž., *Srednjovekovno imaginarno. Ogledi*, Sremski Karlovci – Novi Sad 1999.
Le Gof, Ž., *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*, Beograd 1974.
Le Gof, Ž., *Le Dieu du Moyen Age*, Paris 2003.
Грозданов, Ц., *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд 1980.
Грујић, Р., *Средњевековно српско парохијско свештенство*, Скопље 1923.
Gušić, B., *Starinsko ruho na otoku Mljetu*, Zagreb 1930.
Гуревич, А. Я., *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*, Москва 1990.
Гуревич, А., *Категорије средњовековне цивилизације*, Нови Сад 1994.
Dabinović A. S., *Kotor pod Mletačkom Republikom (1420–1797)*, Zagreb 1934.
Davenport, M., *The Book of Costume*, New York 1956[2].
Delimo, Ž., *Strah na Zapadu (od XIV do XVIII veka). Opsednuti grad*, Novi Sad 1987; *Isto*, Sr. Karlovci – Novi Sad 2003[2].
Delimo, Ž., *Strah na Zapadu*, Vrnjačka Banja 1982.
Dercsenyi, D., *Le chateau royal d'Esztergom*, Budapest 1955.
Desire and Denial in Byzantium: Papers from the Thirty –first Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. L. James, Aldershot–Brookfield USA–Singapore–Sydney 1999.
Dictionary of the Middle Ages, ур. J.R. Strayer, IX, New York 1987.
Динић, М., *О Николи Алтомановићу*, Београд 1932.
Динић, М., *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни* I–II, Београд 1955–1962.
Динић-Кнежевић, Д., *Миграције становништва из јужнословенских земаља у Дубровник током средњег века*, Нови Сад 1995.
Динић-Кнежевић, Д., *Положај жена у Дубровнику у XIII и XIV веку*, Београд 1974.
Динић-Кнежевић, Д., *Тканине у привреди средњовековног Дубровника*, Београд 1982.
Дучић, Н., *Крмчија Морачка: Опис рукописа – Фотијеви предговори – Градски закон*, Београд 1877.
Ђорђевић, И. М., *Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића*, Београд 1995.

Đorđević, J., *Političke svetkovine i rituali*, Beograd 1997.
Ђурић, В. Ј. – Ћирковић, С. – Кораћ, В., *Пећка патријаршија*, Београд 1990.
Ђурић, В. Ј., *Црква св. Софије у Охриду*, Београд 1963.
Ђурић, В. Ј., *Икона светог краља Стефана Дечанског*, Београд 1985.
Ђурић, В. Ј., *Иконе из Југославије*, Београд 1961.
Ђурић, В. Ј., *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974.
Ђурић, С., *Љубостиња. Црква Успења Богородице*, Београд 1985.
Ebersolt, J., *Les arts somptuaires de Byzance. Etude sur l'art imperial de Cónstantinople*, Paris 1923.
Елијаде, М., *Свето и профано*, Врњачка Бања 1980.
Енциклопедија православља I–III, Београд 2002.
Ердељан, Ј., *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*, Београд 1996.
Ертје, Ф., *Две сестре и њихова мати, антропологија сексуалности*, Београд 2003.
Живановић, Д., *Дубровачке куће и полаче*. Београд 2000.
Живковић, Б., *Богородица Љевишка – цртежи фресака*, Београд 1991.
Задужбине Косова. Споменици и знамења српског народа, Призрен–Београд 1987.
Зарин, С. М., *Аскетизм по православно-христианскому учению*, С.-Петербургь 1907; *Исто*, Москва 1996.
Здравковић, И., *Средњовековни градови у Србији*, Београд 1970.
Зечевић, С., *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982.
Зечевић, С., *Митска бића народних предања*. Београд 1981.
Иванишевић, В., *Новчарство средњовековне Србије*, Београд 2001.
Иванишевић, В., *Новчарство средњовековне Србије*, Београд 2001.
Иванова, К., *В началото бе книгата*, София 2002.
Ивановић, М., *Црквени споменици XIII–XX века, Задужбине Косова*, Призрен–Београд 1986.
Ивић, П., *Дијалектологија српскохрватског језика*, Нови Сад 1956.
Imagining Heaven in the Middle Ages, ed. J. S. Emerson & H. Feiss, New York-London 2000.
Историја приватног живота II: *Од феудалне Европе до ренесансе*, прир. Ф. Аријес и Ж. Диби, Београд 2001.
Историја примењене уметности код Срба I. Београд 1977.
Историја српског народа I–III, Београд 1994[2].
Историја Црне Горе II–2, Титоград 1970.
Jalimam, S., *Historija Bosanskih bogomila*, Tuzla 1999.

Janeković-Römer, Z., *Okvir slobode. Dubrovačka vlastela između srednjovjekovlja i humanizma*, Zagreb–Dubrovnik, 1999.
Janeković-Römer, Z., *Rod i grad. Dubrovačka obitelj od 13. do 15. stoljeća*, Dubrovnik 1994.
Jeremić, R. – Tadić, J., *Prilozi za istoriju zdravstvene kulture starog Dubrovnika* I. Beograd 1938.
Јиречек, К., *Историја Срба* I–II, Београд 1952[2]; *Исто*, Београд 1988[3].
Јовановић, Б., *Магија српских обреда*, Ниш 2001.
Јовановић, В. – Ћирковић, С. – Зечевић, Е. – Иванишевић, В. – Радић, Р., *Ново Брдо*, Београд 2004.
The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe, ed. R. McKitterick, Cambridge 1990.
Јуришић, А., *Градац, резултати археолошких радова*, Београд 1989.
Јуришић, А., *Нова Павлица, резултати археолошких радова*, Београд 1991.
Каждан, А. П., *Книга и писатель в Византии*, Москва 1973.
Кајмаковић, З., *Зидно сликарство у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1971.
Калић-Мијушковић, Ј., *Београд у средњем веку*, Београд 1967.
Cummins, J., *The Hawk and the Hound. The Art of Medieval Hunting*, Phoenix Press 1988.
Кангрга, Н., *Медицина и религија: лекар лечи а Бог исцељује*, Београд 2003.
Караџић, В. С., *Српски рјечник* (1818). *Сабрана дела Вука Караџића* II, Београд 1966.
Катић, В. Р., *Сточарство средњовековне Србије*, Београд 1978.
Катић, Р., *Медицина код Срба у средњем веку*, Београд 1958.
Катић, Р., *О појавама и сузбијању заразних болести код Срба од 1202. до 1813. године*, Београд 1965.
Катић, Р., *Порекло српске средњовековне медицине*, Београд 1981.
Катић, Р., *Српска медицина од IX до XIX века*, Београд 1967.
Катић, Р., *Терминолошки речник српске средњовековне медицине*, Београд 1987.
Катић, Р., *Терминологија српске средњовековне медицине и њено објашњење*, Београд 1982.
Cöhler, C., *A History of Costume (augm. by E. von Sichart)*, New York 1963[2].
Ковачевић, Ј., *Средњовековна ношња балканских Словена*, Београд 1953.
Ковачевић-Којић, Д., *Градска насеља средњовековне босанске државе*, Сарајево 1978.

Ковијанић, Р., *Которски медаљони*, Београд 1980.
Ковијанић, Р. – Стјепчевић, И., *Културни живот старога Котора (XIV–XVIII вијек)* II, Цетиње 1957.
Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies, ed. A. E. Laiou, Washington 1993.
Кораћ, Д., *Света Гора под српском влашћу (1345–1371)*, *ЗРВИ* 31 (1992).
Coulton, G. G., *The Medieval Village*, New York 1989[2].
Культура Византии III *(XIII – первая половина XV в.)*, Москва 1991.
Ласкарис, М., *Византијске принцезе у средњовековној Србији*, Београд 1926.
Levin E., *Sex and Society in the World of the Ortodox Slavs, 900-1700*, New York 1989.
Lane, F. C. – Mueller, R. C., *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice, I – Coins and Moneys of Account*, Baltimore 1985.
Lexikon des Mittelaters I–IX, Stuttgart-Weimar 1999.
Лексикон српског средњег века. прир. С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999.
Литаврин, Г. Г., *Как жили византийцы*, Москва 1974.
Лома А., *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд 2002.
Ljubić, Š., *Opis jugoslavenskih novaca*, Zagreb 1875.
Мадас, Д., *Славковица*, Крагујевац 1984.
McDannell, C. – Lang, B., *Heaven: A History*, New Haven 1995.
Mango, C., *The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents*, New Jersey 1972.
Мандић, С., *Древник. Записи конзерватора*, Београд 1975.
Марић, Р., *Студије из српске нумизматике*, Београд 1956.
Марјановић-Душанић, С., *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994.
Марковић, В., *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Сремски Карловци 1920.
Мартиновић, Ј. Ј., *Сто которских драгуља*, Ријека Црнојевића 1995.
Martyrdom and Noble Death, ed. J. Willem van Henten and F. Avemarie, London 2002.
Medieval Folklore. An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs I–II, ed. C. Lindahl, J. McNamara, J. Lindow, Santa Barbara, California–Denver, Colorado–Oxford, England 2000.
Miklosich, F., *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*, Wien 1977[2].

Микулчиħ, И., *Средновековни градови и тврдини во Македонија*, Скопје 1996.
Милаш, Н., *Правила православне цркве с тумачењима* I–II, Нови Сад, 1895–1896; *Исто*, Београд–Шибеник 2004[2].
Милаш, Н., *Православно црквено право*, Београд 1926.
Millet, G., *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris 1916.
Милошевиħ, Д., *Уметност у средњовековној Србији од 12. до 17. века*, Београд 1980.
Милошевиħ, Г., *Становање у средњовековној Србији*, Београд 1997.
Миљковик-Пепек, П., *Делото на зографите Михаило и Еутихиј*, Скопје 1967.
Мирковиħ, Л., *Црквени уметнички вез*, Београд 1940.
Мирковиħ, Л., *Иконографске студије*, Нови Сад 1974.
Мирковиħ, Л., *Монахиња Јефимија*, Сремски Карловци 1922.
Мирковиħ, Л., *Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве*, Београд 1982.
Митошевиħ, Д., *Манастир Туман*, Смедерево 1985.
Михаљчиħ, Р., *Крај Српског Царства*, Београд 1975.
Михаљчиħ, Р., *Лазар Хребељановиħ. Историја, култ, предање*, Београд 1984.
Моравска школа и њено доба, Научни скуп у Ресави 1968, Београд 1972.
Мошин, В., *Ћирилски рукописи у Повијесном музеју Хрватске. Копитарева збирка словенских рукописа и Цојсов ћирилски одломак у Љубљани*, Београд 1971.
Мргиħ-Радојчиħ, Ј., *Доњи Краји. Крајина средњовековне Босне*, Београд 2002.
Новаковиħ С., *Село*, Београд 1965.
Новаковиħ, С., *Стара српска војска*, Београд 1893.
Оболенски, Д., *Византијски комонвелт*, Београд 1996.
The Oxford Dictionary of Byzantium I–III, Oxford – London – New York 1991.
Острогорски, Г., *О веровањима и схватањима Византинаца*, Београд 1970.
Острогорски, Г., *Серска област после Душанове смрти*, Београд 1965.
Павковиħ, Н. Ф., *Право прече куповине у обичајном праву Срба и Хрвата*, Београд 1972.
Павловиħ, Л., *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.
Παπαδόπουλος–Κεραμεύς Α., *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης*, Πετρουπόλεωη 1909.

Папахрисанту, Д., *Атонско монаштво*, Београд 2003.
Papić, Ž., *Polnost i kultura*, Beograd 1997.
Patrich, J., *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995.
Пејиħ, С., *Манастир Пустиња*, Београд 2002.
Петковиħ, С., *Иконе манастира Хиландара*, Манастир Хиландар 1997.
Петковиħ, С., *Морача*, Београд 1986.
Петковиħ, С., *Речник црквенословенског језика*, Сремски Карловци 1935.
Петровиħ, Ђ., *Од пуста до златовеза. Ткања и вез – изабране студије*, Београд 2003.
Петровиħ, М. М., *О законоправилу или Номоканону светога Саве*, Београд 1990.
Петровиħ, М., *Крмчија светога Саве о заштити обесправљених и социјално угрожених*, Београд 1983.
Петровиħ, М., *Студенички типик и самосталност српске цркве*, Горњи Милановац 1986.
Петровский, Ф. А., *Византийские эпиграмы*, *Византийская литература*, Москва 1974.
Поповиħ, Д., *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992.
Поповиħ, М. – Бикиħ, В., *Комплекс средњовековне митрополије у Београду*, Београд 2004.
Popović, M., *Beogradska tvrđava*, Beograd 1982.
Popović, M., *Tvrđava Ras*, Beograd 1999.
Поповиħ, С., *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994.
Prolović, J., *Die Kirche des Heiligen Andreas an der Treska*, Wien 1997.
Пурковиħ, М. А., *Авињонске папе и српске земље*, Горњи Милановац 2002[2].
Пурковиħ, М. А., *Српска култура средњега века*, Химелстир 1985.
Пурковиħ, М., *Јелена жена цара Душана*, Диселдорф 1975.
Пурковиħ, М., *Кћери кнеза Лазара*, Београд 1996.
Пурковиħ, М., *Кнез и деспот Стефан Лазаревиħ*, Београд 1978.
Пурковиħ, М., *Принцезе из куħе Немањиħа*, Београд 1996.
Раденковиħ, Љ., *Народна бајања код Јужних Словена*, Ниш 1996.
Раденковиħ, Љ., *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш 1996.
Радиħ, Р., *Страх у позној Византији 1180–1453* I–II, Београд 2000.

Радојичић, Ђ. Сп., *Развојни лук старе српске књижевности. Текстови и коментари*, Нови Сад 1962.
Радојичић, Ђ. Сп., *Стара српска књижевност*, Београд 1960.
Радојчић С., *Каленић*. Крагујевац 1987.
Радојчић, С., *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955.
Радојчић, С., *Портрети српских владара у средњем веку*, Београд 1997[2].
Радошевић, С., *Монашка цивилизација* I–II, Београд 1994.
Russell, J. B., *A History of Heaven: The Singing Silence*, Princeton 1997.
Regnault, L., *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV[e] siècle*, Paris 1991.
Roller, J., *Agrarno-proizvodni odnosi na području Dubrovačke Republike od XIII do XV stoljeća*, Zagreb 1955.
Симић-Лазар, Д., *Каленић, сликарство – историја*, Крагујевац 2000.
Синдик, А., *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950.
Skok, P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–III, Zagreb 1971–1973.
Слијепчевић, Ђ., *Историја српске православне цркве* I, Београд 1991.
Словенска митологија – Енциклопедијски речник, Београд 2001.
Соловјев, А., *Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Скопље 1928; *Исто*, Београд 1998[2].
Соловјев А., *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*, Београд 1980.
Спремић, М., *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994.
Stathakopoulos, D., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Substitence Crises and Epidemics*, Ashgate 2004.
Стјеповић, Н., *Српска феудална војска*, Београд 1954.
Stjepčević, I., *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*, Split 1938.
Stojan, S., *Vjerenice i nevjernice*, Zagreb–Dubrovnik 2003.
Суботић, Г., *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980.
Tadić, J., *Promet putnika u starom Dubrovniku*, Dubrovnik 1939.
Talbot, A.-M., *Faith Healing in Late Byzantium*, Brookline 1983.
Тарановски, Т., *Историја српског права у Немањићкој држави* I–IV, Београд 1931–1935.
Тимотијевић, М., *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996.
Тодић, Б., *Грачаница – Сликарство*, Београд–Приштина 1988.
Тодић, Б., *Манастир Ресава*, Београд 1995.

Томовић, Г., *Морфологија ћирилских натписа на Балкану*, Београд 1974.
Тошић, Ђ., *Трг Дријева у средњем вијеку*. Сарајево 1967.
Трифуновић, Ђ., *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1974; *Исто*, Београд 1990[2].
Трифуновић, Ђ., *Из тмине појање*, Београд 1962.
Трифуновић, Ђ., *Монахиња Јефимија*, Крушевац 1983.
Трифуновић, Ђ., *Стара српска књижевност. Основе*, Београд 1995.
Cessi, R., *Problemi monetari venziani fino a tutto il secolo XIV*, Padua 1937.
Ћирковић, С. – Ковачевић-Којић, Д. – Ћук, Р., *Старо српско рударство*, Београд – Нови Сад 2002.
Ћирковић, С., *Работници, војници, духовници: друштва средњовековног Балкана*, Београд 1997.
Ћук, Р., *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*. Београд 1986.
Ferrdou, A., *Des biens des monastèrs à Byzance*. ed. Y. Cadoret, Bordeaux 1896.
Ферјанчић, Б., *Деспоти у српским земљама средњег века*, Београд 1961.
Флоринский, Т., *Памятники законодательной деятельности Душана Царя Сербов и Греков*, Киев 1888.
Huntington, R. – Metcalf, P., *Celebrations of Death*. Cambridge 1979.
Хаџи-Ристић, М., *Збирка народних мотива из Македоније, Косова и Метохије*, Београд 1987.
Hirschfeld, Y., *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven – London 1992.
Хојзинга, Ј., *Јесен средњег века*, Нови Сад 1991.
Христианство, енциклопедическй словарь II. Москва 1995.
Цуњак, М., *Светиње Горњачке клисуре*, Смедерево 2000.
Чајкановић, В., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973.
Чајкановић, В., *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела IV, прир. В. Ђурић. Београд 1994.
Чајкановић, В., *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела IV, прир. В. Ђурић, Београд 1994.
Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society, ed. K. Heidecker, Brepols Publishers, 2000.
Chambres, E. K., *The Mediaeval Stage I*, Oxford 1948[3].
Чремошник, Г., *Развој српског новчарства до краља Милутина*, Београд 1933.
Джурова, А., *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните*, София 1997.

Шакота, М., *Дечанска ризница*, Београд 1984.
Chapelot, J. – Fossier, R., *Le village et la maison au moyen age*, Paris 1980.
Шаркић, С., *Средњовековно српско право*, Београд 1996.
Шево, Љ., *Манастир Ломница*, Београд 1999.
Шкриванић, Г., *Оружје у средњовековној Србији, Босни и Дубровнику*, Београд 1957.
Шкриванић, Г., *Путеви у средњовековној Србији*, Београд 1974.
Špidlik, T., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1988.
Шуица, М., *Немирно доба српског средњег века*, Београд 2000.

Расправе

Abrahamse, D., „Rituals of Death in the Middle Byzantine Period", *Greeck Orthodox Theological Review* 29–2 (1984).
Альмазовъ, А. И., „Тайная исповѣдь въ православной восточной церкви I–III", *Записки Имп. Новороссійскаго университета* 63–65, Одесса 1894–1895.
Антић-Комненовић, Н., „Зидно сликарство манастира Љубостиње", *Зборник НМ* 11-2, Београд 1982.
Antonijević, D., „Contribution a l'etude da la symbolique du cercle magique et da la marche en rond autour du defunt", *Balcanica* III, Београд 1972.
Антонијевић, Д., „Значење природе у бајкама", *Гласник ЕИ* 35 (1985).
Arranz S. J., „Courronement royal et autres promotions de cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien euchologe constantinopolitain", *Orientalia Christiana periodica* 56 (1990).
Babić, G., „Les portraits des grand dignitaires du temps de tzars serbs. Hiérarchie et idéologie", *Βυζαντιο και Σερβια κατα των ΙΔ αιωνα*, Αθηνα 1996.
Babić, G., „Les croix cryptogrammes, peints dans les églises serbes des XIIIe et XIVe sicles", *Byzance et les slaves. Etudes de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979.
Баришић, Ф., „Два грчка натписа из Манастира и Струге", *ЗРВИ* 8–2, Београд 1964.
Бикић, В., „Трговински промет у Београду у 15. веку", *Старинар* 45–46 (1994–1995).
Бикић, В., „Трпезна керамика из Гамзиграда: порекло и радионице", *Археологија источне Србије, Центар за археолошка истраживања*, књ. 18, Београд 1997.
Билярски, И., „Два наръчника за питакиа от късното средновековие", *ЗРВИ* 29–30 (1991).

Благојевић, М., „Челници манастира Дечана", *Дечани и византијска уметност средином 14 века*, Београд 1989.
Благојевић, М., „Црна Гора и Црне Горе", *Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања*, Историјски институт Републике Црне Горе, Подгорица 1999.
Blagojević, M., „L'uomo a l'ambiente naturale", *Le aree omogenee della civilitá rupestre nell'ambito dell'Impero Bizantino : la Serbia: atti del quarto Convegno internazionale di studio sullo civilitá rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia, Taranto–Fasano, 19–23 settembre 1977*, Lecce 1977.
Благојевић, М., „О аграрним односима у Полимљу крајем 12. и почетком 13. века", *Краљ Владислав и Србија XIII века*, Београд 2003.
Благојевић, М., „Планине и пашњаци у средњовековној Србији", *ИГ* 2–3 (1966).
Благојевић, М., „Преглед историјске географије средњовековне Србије", *Зборник Историјског музеја Србије* 20 (1983).
Благојевић, М., „Средњовековни забел", *ИЧ* 14–15 (1965).
Благојевић, М., „Оброк и приселица", *ИЧ* 18 (1971).
Благојевић, М., „Перпера и литра у доба кнеза Лазара", *ИГ* 1–2 (1981).
Блехова-Челебић, Л., „Помени куге у которским нотарским исправама 1326 – 1503", *Историјски записи* 75, 1–2, Подгорица 2002.
Богдановић, Д., „Крсна слава као светосавски култ", *О крсном имену, Зборник*, Београд 1985; *Исто*, *Гласник СПЦ* 42, Београд 1961.
Божић, И., „Белешке о Бранковићима (1460–1480)", *Зборник ФФБ* 13–1 (1976).
Божић, И., „Зета и Мрњавчевићи", *Прилози КЈИФ* 42, 1–4 (1976).
Бојанин, С., „Представе о празнику и празнично понашање у средњовековној Србији", *Годишњак ДИ* 8–3 (2001).
Browning, R., „Further Reflections on Literacy in Byzantium", *ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ. Studies in Honor of Speros Vryonis Jr. Volume I, Hellenic Antiquity and Byzantium*, New York 1993.
Browning, R., „Literacy in the Byzantine World", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978).
Butorac, P., „Proces o martolozima 1477. godine u Kotoru", *Anali HID* I (1952).
Ward, B., „Signs and Wonders' Miracles in the Desert Tradition", *Studia Patristica* 17, Muenchen 1982.
Васић, П., „Српска ношња у средњем веку", *Гласник ЕМ* 43 (1979).

Васиљев, Љ., „Ко је Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века". *Осам векова Хиландара*. Међународни научни скуп САНУ, Београд 2000.
Веселиновић, А., „Образовање у средњовековној Србији", *Образовање код Срба кроз векове*, Београд 2003.
Веселиновић, М. М., „Српске калуђерице", *Глас СКА* 89 (1909).
Витковић, Д., „Друго путовање св. Саве по источним светим местима", *Братство* 20, Београд 1926.
Војводић, Д., „Српски владарски портрети у манастиру Дуљеву", *Зограф 29* (2002–2003).
Воје, И., „Фрагменти о Брскову", *ИЧ* 29–30 (1982–1983).
Вуловић, Б., „Потпис сликара Константина у Раваници", *Саопштења* 1 (1956).
Габелић, С., „Прилог познавања живописа цркве Св. Николе код Станичења", *Зограф* 18 (1987).
Gagova, N., „A study of Groups of Manuscripts Chosen by Socio-cultural Criteria (Manuscripts Belonging to Rulers Libraries from the 14th and 15th Centuries)", *Medieval Slavic Manuscripts and SGML. Problems and Perspectives*. „Professor Marin Drinov" Academic Publishing House, Sofia 2000.
Georgijević, S., „Šuma – Gora – Planina". *Balkanološke studije* I, Niš 1967.
Geary, P. J., „Living with the Dead in the Middle Ages", *Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, New York 1994.
Гецић, М., „Дубровачка трговина сољу у XIV веку", *Зборник ФФБ* 3 (1955).
Guillaumont, A., „La conception du désert chez les moines d'Égypte". *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979.
Guillaumont, A., „Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme', *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979.
Guillaumont, A., „Le travail manuel dans le monachisme ancien", *Aux origines du monachisme chrétien*, Paris 1979.
Гранић, Ф., „Црквеноправне одредбе Хиландарског и Карејског типика св. Саве", *Светосавски зборник* 1, Београд 1936.
Гранић, Ф., „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима", *Богословље* 10, св. 2–3 (1935).
Гранић, Ф., „Одредбе Хиландарског типика св. Саве о ступању у манастирску заједницу и о делокругу братског сабора", *Гласник СНД* 15 (1935).
Грковић, М., „Имена заробљених ратника Стефана Лазаревића у Самарканду". *Ономатолошки прилози* 2, Београд 1981.

Грмек, М. Д., „Садржај и подријетло Хиландарског медицинског рукописа бр. 517", *Споменик САНУ* 110 (1961).
Грујић, Р., „Црквени елементи крсне славе". *Гласник СНД* 7–8 (1930).
Грујић, Р., „Властелинство Светога Ђорђа код Скопља од XI–XV века", *Гласник СНД* 1 (1926).
Gouma-Peterson, T., „Manuel and John Phokas and Artistic Personality in Late Byzantine Painting", *Gesta* 22 (1983).
Dagron, G., „Le culte des images dans le monde byzantin", *Histoire vécu du peuple chrétien* I. Toulouse 1979.
Дероко, А., „Средњовековни град Скопље". *Споменик САНУ* 120 (1971).
Димитријевић, С., „Новац кнеза Лазара у односу на новац других обласних господара", *О кнезу Лазару*. Београд 1975.
Динић, М., „Реља Охмућевић, историја и предање", *ЗРВИ* 9 (1966).
Динић, М., „Шпански најамници у српској служби", *ЗРВИ* 6 (1960).
Динић, М., „Дубровачка средњовековна караванска трговина", *ЈИЧ* 1–4 (1937).
Динић, М., „Крстати грошеви", *ЗРВИ* 1 (1952).
Динић, М., „О угарском ропству краља Уроша", *ИЧ* 1 (1948).
Динић, М., „Српски средњовековни новац почетком XIV века", *Гласник ИДНС* 3 (1930).
Динић, М., „Трепча у средњем веку", *Прилози КЈИФ* 33, 1–2 (1967).
Динић-Кнежевић, Д., „Трговина вином у Дубровнику у 14. веку", *Годишњак ФФНС* 9 (1966).
Динић-Кнежевић, Д., „Трговина дрветом у Дубровнику у XIV веку", *Годишњак ФФНС* 14–1 (1971).
Dinić-Knežević, D., „Prilog proučavanju mera za vino u Dubrovniku u 14. veku", *Historijski zbornik* 19–20 (1966–1967), Zagreb 1967.
Dinić-Knežević, D., „Trgovina uljem u Dubrovniku XIV veka", *Historijski zbornik* 23–24 (1970–1971), Zagreb 1971.
Ђорђевић, И. М., „Представе прибора за писање и опрему књиге у српском средњовековном сликарству". *Зборник Владимира Мошина*, Београд 1977.
Djordjević, I. M. – Marković, M., „On the Dialogue Relationship Between the Virgin and Christ in Eastern Christian Art. A Propos of the Discovery of the Figures of the Virgin Mediatrix and Christ in the Naos of Lesnovo", *Зограф* 28 (2000–2001).
Đorđević, J., „Mnoštvo lica svetkovine", *Kultura* 73–75, Beograd 1986.
Đorđević S., „Fortifications of Maglič", *Secular medieval Architecture i the Balkans 1300–1500*, ed. S. Ćurčić and E. Hadjitryphonos, Thessaloniki 1997.

Гюзелев, В., „Столици, резиденции и дворцова култура в средневековна България“, *Известия на национални исторически музеи* II, София 1994.
Ђурић, В. Ј., „Радионица митрополита Јована зографа“, *Зограф* 3 (1969).
Ђурић, В. Ј., „Сликар Радослав и фреске Каленића“, *Зограф* 2 (1967)
Ђурић, В. Ј., „У потрази за делом сликара Андрије Раичевића“, *Старине Црне Горе* I, Титоград 1963.
Ђурић, В. Ј., „У сенци фирентинске уније: црква Св. Госпође у Мржепу (Бока Которска)“, *ЗРВИ* 35 (1996).
Ердељан, Ј., „Стећци – поглед на иконографију народне погребне уметности на Балкану“, *ЗЛУ МС* 34–35 (2003).
Ерцеговић-Павловић, С., „Средњовјековни накит од украсних плочица“, *Зборник НМ* 9–10 (1979).
Живојиновић, Д., „Хрисовуља цара Стефана Душана келији Светог Саве Јерусалимског у Кареји“, *Стари српски архив* 1, Београд – Бања Лука 2002.
Живојиновић, Д., „Карејске хрисовуље Стефана Душана“, *ИЧ* 50 (2003).
Живојиновић, М., „Болница краља Милутина у Цариграду“, *ЗРВИ* 16 (1975).
Живојиновић, М., „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике“, *ЗРВИ* 33 (1994).
Zojzi, R., „La guna dans la tradition vestimentaire des peuples balkaniques“, *Actes du premier congres international des etudes balkaniques et sud-europeens VII (Litérature, etnographie, folclore)*, Sofia 1974.
Иванић, Б., „Псалам 118. у Минхенском псалтиру и тема Посебног суда“, *ЗЛУ МС* 32–33 (2003).
Ивановић, М., „Испоснице Уљарице и остаци српских цркава у сливу реке Мируше, средњовековне Љубижде“, *Саопштења* 19 (1997).
Ивановић, В. Р., „Властелинство манастира Светих Арханђела код Призрена“, *ИЧ* 7 (1957); *ИЧ* 8 (1958).
Илијин, М., „Народне игре у Боки Которској“, *Споменик САН* 103 (1953).
Илић-Тасић, С., „О епилепсији у *Новом завету* и *Житијима светих*“, *Источник* 41 (2002).
Исаченко Лисовая, Т. А., „Хиландарский медицинский кодекс N° 517 и его ближайшие параллели в славянской письменности“, *Археографски прилози* 18 (1996).

Janeković-Römer, Z., „Nasilje zakona: gradska vlast i privatni život u kasnosrednjovjekovnom i ranovjekovnom Dubrovniku“, *Anali HID* 41 (2003).
Јанц, З., „Преписивачка школа попа Јована из Кратова и њени одјеци у каснијем минијатурном сликарству“, *Зборник МПУ* 15 (1971).
Яцимирскій, А. И., „Описаніе южно-славянскихъ и русскихъ рукописей заграничныхъ библіотекъ, томъ I: Вѣна – Берлинъ – Дрезденъ – Лейпцигъ – Мюнхенъ – Прага – Любляна“, *Сборникъ отдѣленія русскаго языка и словесности Россійской Акад. Наук* 98, Петроградъ 1921.
Јевтић, А., „Божанско и чудесно у српској религијској књижевности“, *Српска фантастика. Натприродно и нестварно у српској књижевности, САНУ, Научни скупови, књ. 44, Одељење језика и књижевности, књ.* 9, ур. П. Палавестра, Београд 1989.
Јеж, Ж., „Некропола Дићи“, *Саопштења* 32–33 (2001).
Јиречек, К., „Витешке игре у средњовековној Србији“, *Зборник Константина Јиречека* I, Београд 1959.
Јиречек, К., „Трговачки путеви и рудници Србије и Босне у средњем веку“, *Зборник Константина Јиречека* I, Београд 1959.
Јовановић, Б., „Одуховљавање природе у веровању Срба“, *Гласник ЕМ* 49 (1985).
Јовановић В. – Минић Д. – Ерцеговић-Павловић, С., „Некрополе средњовековног Трговишта“, *Новопазарски зборник* 14 (1990).
Јовановић, В., „Ново Брдо – град заиста сребрни и златни“, *Обележја* I/2, Приштина 1971.
Kazhdan, A. – Maguire, H., „Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art“, *Dumbarton Oaks Papers* 45, Washington 1991.
Кајмаковић, З., „Када је поп Страхиња сликао фреске у манастиру Озрену“, *ЗЛУ МС* 10 (1974).
Калезић, Д. М., „О могућности да је св. Сава писац номоканунца“, *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Зборник радова са III међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989*, Београд 1995.
Калић, Ј. – Поповић, М., „Црква у Дежеву“, *Старинар* 36 (1985).
Калић, Ј., „Палата српских деспота у Будиму“, *Зограф* 6 (1975).
Kalopissi-Verti, S., „Painters in Late Byzantine Society. The Evidence of Church Inscriptions“, *Cahiers archéologiques* 42, Paris 1994.

Kaplan M, „Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines", *Le sacré et son inscription à Byzance et en Occident*, ed. M. Kaplan, Paris 2001.
Катић, Р., „Терапијски зборници српске средњовековне медицине и њихово порекло", *Археографски прилози* 8 (1986).
Кисас, С., „Солунска уметничка породица Астрапа", *Зограф* 5 (1974).
Ковачевић-Којић, Д., „Прилог проучавању занатства у Новом Брду и околини", *Зборник ФФБ* 8–2 (1964).
Ковачевић-Којић, Д., „Привредни развој средњовековне босанске државе", *Прилози за историју Босне и Херцеговине* 1, Сарајево 1987.
Ковачевић, И., „Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала", *Сеоски дани Сретена Вукосављевића* 7, Пријепоље 1979.
Constantelos, D. J., „The Interface of Medicine and Religion in the Greek and the Christian Greek Orthodox Tradition", *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988).
Костић, Д., „Тајно писање у јужнословенским ћириловским споменицима", *Глас СКА* 92 (1913).
Krekić, B., „The Attitude of Fifteenth Century Ragusans towards Literacy", *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos*, ed. S. Vryonis Jr., Malibu 1985.
Krekić, B., „Ser Basilius de Basilio", *ЗРВИ* 23 (1984).
Laiou-Thomadakis, A., „Saints and Society in the Late Byzantine Empire", *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, ed. A. Laiou-Thomadakis, New Brunswick – New Jersey 1980.
Lilek, E., „Riznica porodice Hranići (nadimak Kosača)", *Glasnik ZMBH* 2 (1889).
Лома, А., „Порекло и изворно значење словенске речи чудо", *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад 2000.
Loma, A., „Serbisches und Kroatisches Sprachgut bei Konstantin Porphyrogennetos", *ЗРВИ* 38 (1999/2000).
Лома, А., „Топономастика као изазов", *ЗМСКЈ* 48, 1–2 (2001).
Lonza, N., „'Pred gospodarom knezom i njegovim sucima...': Dubrovački kazneni postupci s'početka XIV. stoljeća", *Anali HID* 30 (1992).
Љубинковић, Р., „Црква Светог Николе у Станичењу", *Зограф* 15 (1984).
Мадас, Д. – Брмболић, М., „Петрус – средњовековно утврђење", *Arheološki pregled* 23, Beograd 1982.

Маловић, М., „Стефан Дечански и Зета", *Историјски записи* 41, Титоград 1979.
Маловић-Ђукић, М., „Српски приморски градови и Медитеран у средњем веку", *Европа и Срби*, Београд 1997.
Мандић, С., „Откривање и конзервација фресака у Студеници", *Саопштења* 1 (1956).
Марјановић-Душанић, С., „Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства", *Осам векова Хиландара. Међународни научни скуп САНУ*, Београд 2000.
Марковић, В., „Ктитори, њихове дужности и права", *Прилози КЈИФ* 5 (1925).
Марковић, Ј. – Марковић, М., „Циклус Генезе и старозаветне фигуре у параклису Св. Димитрија", *Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995.
Марковић, М., „Прво путовање светог Саве у Палестину", *Зограф* 29 (2002–2003).
Matković, P., „Putovanja po Balkanskom poluotoku za srednjega vijeka", *Rad JAZU* 42 (1878).
Metcalf, D. M., „Колико ковница је постојало у Србији за време Стефана Душана", *Нумизматичар* 4 (1981).
Мијатовић, Ч., „Студије за историју српске трговине XII-ог и XIV-ог века III", *Гласник СУД* 28 (1873).
Милеуснић, С., „Сликар Остоја Мркојевић и његова иконописачка дела", *ЗЛУ МС* 21 (1985).
Милосављевић, Д., „Феномен византијске болнице Св. Георгија у Дабру (Мажићима код Прибоја)", *Ниш и Византија, Други научни скуп. Ниш, 3–5. јун 2003, Зборник радова* II, Ниш 2004.
Milošević, G., „Medieval settlements in the suburbium of Braničevo", *Старинар* 42 (1992).
Милошевић, Г., „Пећинска црква у Пељеву", *Новопазарски зборник* 8 (1984).
Milošević, Z., „Arhitektura zanatskih radionica srednjovjekovnog Kotora", *Годишњак Поморског музеја у Котору* XLI–XLII, Котор 1993–1994.
Milošević, M., „Inkunabule i postinkunabule Kotorske Biskupije", *Pomorski trgovci, ratnici i mecene*, Podgorica–Beograd 2003.
Миљковиќ-Пепек, П., „Пишуваните податоци за зографите Михаило Астрапа и Еутихиј и за некои нивни соработници", *Гласник на Институтот за национална историја* IV/1–2, Скопје 1960.

Минић, Д., „Житне јаме у Трговишту“, *Новопазарски зборник* 11 (1987).
Минић, Д., „Манастир – средњовековно налазиште; Рибница – средњовековно налазиште; Пецка бара – средњовековно налазиште“, *Старинар* 33–34 (1984).
Мирковић, Л., „Из ризнице фрушкогорских манастира“, *Гласник ИДНС* 2/2 (1929).
Мирковић, Л., „Старине Старе цркве у Сарајеву“, *Споменик СКА* 83 (1936).
Мирковић, Л., „Скитски устави Св. Саве“, *Братство* 28, Београд 1934.
Мирковић, Л., „Романов типик“, *ЗМСКЈ* 13–14 (1956).
Мирковић, Л., „Типик архиепископа Никодима“, *Богословље* 1/2 (1957); *Богословље* 2/1 (1958).
Михаљчић, Р., „Ставилац“, *ИЧ* 23 (1976).
Мишић, С., „Лов у средњовековној Србији“, *ИГ* 1–2 (1995).
Мишић, С., „Унутрашње воде и њихово коришћење у средњовековној Србији“, *Додатак ИГ* 1–2 (1990–1992).
Mošin, V., „Hilandarac Kalinik, srpski diplomata 14. veka“, *Историјско-правни зборник* 1, Сарајево 1949.
Muthesius, A., „Silken Diplomacy“, *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies. Cambridge (March 1992)*, Aldershot 1992.
Накић, М., „Трипе Бућић – которски властелин и дипломата средњовековне Србије“, *ИГ* 4 (1954).
Nikolajević, I., „Daily Life of Women in Medieval Serbia“, *Frau und spatmittelalterlicher Alltag, Sitzungsberichte Phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 437 (1986).
Николић, Р., „Да су Срби вешти као и мајстори из Венеције?“, *Гласник ДКС* 6, Београд 1982.
Нитић, А. – Темерински, Ж., „Остаци одежде цара Ивана Александра из цркве Светог Николе код Станичења“, *Саопштења* 32–33 (2000–2001).
Нитић, А., „Тканине и профани костим у српском сликарству XIV и прве половине XV века. Порекло и развој стила“, *Ниш и Византија*. Други научни скуп Ниш, 3–5. јун 2003. *Зборник радова* II, ур. М. Ракоција, Ниш 2004.
Новаковић, С., „Пиво у Србији 13. и 14. века“, *Глас СКА* 86 (1911).
Новаковић, С., „Немањићке престонице Рас – Пауни – Неродимља“, *Глас СКА* 88 (1911).

Павићевић, А., „Жене и њихова моћ у друштву“, *Гласник ЕИ* 47 (1999).
Павловић М., „Камен станац и везивање душе“, *Гласник ЕИ* 2–3 (1953–1954).
Панић, Д., „О натпису са именима протомајстора у експнартексу Богородице Љевишке“, *Зограф* 1 (1966).
Parani, M., *Byzantine Bridal Costume, Δωρημα. A Tribute to the A. G. Leventis Foundation on the Occasion of its 20th Anniversary*, Nicosia 2000.
Peić-Čaldarović, D., „Teorijski aspekti historije žena i ženskih studija“, *Radovi FFSZ* 29 (1996).
Πελεκανίδης, Σ., „Ο ζωγράφος Μιχαήλ Αστραπάς“, *Μακεδονικά* 4, Θεσσαλονίκη 1958
Перић, Ђ., „Нацрт историјске библиографије о српској средњовековној жени (1158/59–1459–1521)“, *ЗМСИ* 35 (1987).
Петковић, С., „Црква светог Николе у Хиландару“, *Хиландарски зборник* 8, Београд 1991.
Петковић, С., „Делатност зографа попа Страхиње из Будимље“, *Старине Црне Горе* I, Титоград 1963.
Петковић, С., „Легенда о светом Мини у цркви села Штаве“, *Старинар* 20 (1969).
Петровић, Ђ., „О сиру у средњовековном Дубровнику“, *ИГ* 1–2 (1988).
Петровић, Ђ., „Дубровачке архивске вести о друштвеном положају жена код средњовековних Влаха“, *ИЧ* 32 (1985).
Петровић, П., „Скорње“, *Гласник ЕМ* 12 (1931).
Pleinerova, I., „Brezno: Experiments with building old Slavic houses and living in them“, *Pamatky archeologicke* 77–1, Praha 1986.
Popa, T., „Piktura e shpellave eremite në Shqipni“, *Studime historike* XIX–3, Tirana 1965.
Поповић, Б., „О ношњи ктиторских портрета у Милешеви. Сије (препендулије)“, *Милешевски записи* 3, Пријепоље 1998.
Popović, B., „The Most Precious Thread in Byzantium and Medieval Serbia“, *Naučni skup Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453)*, Cambridge (у штампи).
Поповић, Д., „Градачки надгробни натписи“, *Саопштења* 24 (1992).
Поповић, Д., „Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста“, *ЗРВИ* 38 (1999/2000).
Поповић, Д., „*Memoria* патријарха Максима“, *ЗЛУ МС* 34–35 (2003).
Поповић, Д., „Мошти светог Саве“, *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд 1998.

Поповић, Д., „Прилог познавању средњовековних надгробних плоча у манастиру Сопоћани“, *Новопазарски зборник* 7 (1983).
Поповић, Д., „Средњовековни надгробни споменици у Дечанима“, *Дечани и византијска уметност средином XIV века*, Београд 1989.
Поповић, Д., „Средњовековни надгробни споменици у Студеници“, *Студеница и византијска уметност око 1200. године*, Београд 1988.
Поповић, Д., „Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*“, *Трећа југословенска конференција византолога*, Београд–Крушевац 2002.
Поповић, Д., „Светитељско прослављање Симеона Немање, Прилог проучавању култа моштију код Срба“, *ЗРВИ* 37(1998).
Поповић, Д., „Чудотворења светог Саве Српског“, *Чудо у словенским културама*, Нови Сад 2000.
Поповић, Д., „Пештерни споменици у средњовековној Србији. Резултати и правци истраживања“, *Гласник ДКС* 26, Београд 2002.
Поповић, Д., „Пећинске цркве и испоснице у области Полимља – досадашњи резултати и правци даљег проучавања“, *Милешевски записи* 5, Пријепоље 2002.
Поповић, Д., „Пустињожитељство Светог Саве Српског“, *Култ светих на Балкану* II, ур. М. Детелић, Крагујевац 2002.
Поповић, Д., „Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају – претходна истраживања“, *ИЧ* 44 (1997).
Popović, D., „The Cult of St Peter of Koriša. Stages of Development and Patterns“, *Balcanoslavica* XXVIII, Prilep 1997.
Popović, D. – Popović, M., „The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras“, *Старинар* 49 (1998–1999).
Поповић, М. – Иванишевић, В., „Град Браничево у средњем веку“, *Старинар* 39 (1988).
Поповић, М., „Ка проблему средњовековних цркви Смедеревског града“, *Старинар* 50 (2000).
Поповић, М., „Липовац – трагови средњовековног властеоског боравишта“, *Саопштења* 34 (2002).
Поповић, М., „Околина манастира Сопоћани – остаци средњовековних насеља, некропола и црквина“, *Новопазарски зборник* 17 (1993).
Поповић, М., „Средњовековни Добрун“, *Старинар* 52 (2002).
Поповић, М., „Тврђаве у областима српско-византијских сукоба током 14. века“, *Новопазарски зборник* 24 (2000).

Поповић, М., „Утврђења Моравске Србије“, *Свети кнез Лазар, споменица о шестој стогодишњици Косовског боја*, Београд 1989.
Поповић, М., „Владарски и властеоски двор у средњовековној Босни“, *Зборник за историју Босне и Херцеговине* 2, Београд 1997.
Поповић, М., „Владарско боравиште Стефана Немање у Расу“, *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви*, ур. Ј. Калић, Београд 2000.
Popović, M., „La residence du Despot Đurađ Branković dans Le Chatelet de la forteresse de Smederevo“, *Balcanoslavica* VII, Prilep 1978.
Поповић, М., „Липовац – трагови средњовековног властеоског боравишта“, *Саопштења* 34 (2002).
Popović, S. , „Sabaite Influences on the Church of Medieval Serbia“, *The Sabaite Heritage in the Ortodox Church from the fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, Leuven 2001.
Проловић, Ј., „Хиландарски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар“, *Хиландарски зборник* 6, Београд 1986.
Ravančić, G., „In taberna quando erant: Život u dubrovačkim krčmama prema kaznenim spisima 14. stoljeća“, *Anali HID* 32 (1998)
Ravančić, G., „Javni prostor i dokolica u kasnosrednjovjekovnom i renesansnom Dubrovniku“, *Anali HID* 38 (2000).
Ravančić, G., „Prilog poznavanju prostitucije u Dubrovniku u kasnom srednjem vijeku“, *Radovi FFSZ* 31 (1998).
Радовановић, Ј., „Невесте Христове у живопису Богородице Љевишке у Призрену“, *ЗЛУ МС* 15 (1979).
Радовић, А., „Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века“, *Манастир Раваница, Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981.
Радојичић, Ђ. Сп., „Макарије, живописац Љубостиње“, *Старинар* 1 (1950).
Радојчић, С., „Црвац“, *Зограф* 2 (1967).
Радонић, Ј., „Епистолар манастира Продрома (Слепче)“, *Споменик СКА* 49 (1910).
Симић, Г., „Палата Голубачког града“, *Саопштења* 22–23 (1990–1991).
Синдик, Д. И., „Значај жичких хрисовуља за историју српског народа“, *Повеља, часопис за књижевност, уметност, културу, просветна и друштвена питања* 25/2, Краљево 1995.
Синдик, Д., „Једна или две жичке повеље?“, *ИЧ* 14–15 (1966).
Синдик, Н., „Скрипторијум и библиотека испоснице св. Саве у Кареји с посебним освртом на период од XVII XIX века“,

Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, ур. В. Кораћ, Београд 2000.
Сковран, А., „Црква св. Николе у Подврху код Бијелог Поља“, *Старинар* 9–10 (1958-1959).
Соловјев А., „Синђелије рашког митрополита Силвестра писане после 1560. год.“, *Гласник СНД* 14 (1935).
Соловјев А., „Зетска пресуда из 1445. године“, *Архив ПДН* 23 (40) (1931).
Соловјев, А., „Српска црквена правила из XIV века“, *Гласник СНД* 14 (1934).
Соловјев, А., „Уговор о куповини и продаји у средњевековној Србији“, *Архив ПДН*, књ. XV (XXXII), бр. 6 (1927).
Соловјев, А., „Жене као поротници у Душановом законику“, *Архив ПДН* 4 (1939).
Соловјев, А., „Кажњавање неверне жене у црногорском и византиском праву“, *Архив ПДН* 30 (48) (1935).
Соловјев, А., „Значај византијског права на Балкану“, *Годишњица НЧ* 37 (1928).
Соловјев, А., „Два прилога проучавању Душанове државе I. Повеље цара Душана о метохији св. Петра Коришког“, *Гласник СНД* 2 (1927).
Спремић, М., „Српска деспотовина између Истока и Запада“, *Европа и Срби*, Београд 1997.
Spremić, M., „L'alimentazione nei paesi balcanici. L'esempio della Serbia dal XIII al XV secolo“, *Alimentazione e nutrizione secc. XIII–XVIII, Istituto Internazionale di Storia economica „F. Datini“, Atti della „Ventottesima Settimana si Studi“*, Prato 1997.
Stjepčević, I., „Prevlaka“, *Arhivska istraživanja Boke Kotorske*, Perast 2003.
Стричевић, Ђ., „Два варијетета плана цркава моравске архитектонске школе“, *ЗРВИ* 3 (1955).
Суботин-Голубовић, Т., „Средњовековна српска епистолографија“, *Писмо*, Београд 2001.
Суботић, Г., „Охридски сликар Константин и његов син Јован“, *Зограф* 5 (1974).
Темерински, С., „Горња испосница у Савову код Студенице, *Осам векова Студенице*, Београд 1986.
Temkin, O., „Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism“, *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962).
Теодоровић-Шакота, М., „Инвентар рукописних књига дечанске библиотеке“, *Саопштења* 1 (1956).

Тимотијевић, М., „Готички висећи свећњак из манастира Дечана“, *Саопштења* 18 (1986).
Todić, B., „'Signatures' des peintres Michel Astrapas et Eutychios. Fonction et signification“, *Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα*, Θεσσαλονίκη 2001.
Tomeković, S., „Les saints ermites et moines dans le décor du nartex de Mileševa“, *Милешева у историји српског народа*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987.
Тошић, Ђ., „Посљедња босанска краљица Мара (Јелена)“, *Зборник за историју Босне и Херцеговине* 3, Београд 2002.
Тошић, Ђ., „Примјер брачне бигамије 'more bosignanorum et patarinorum'“, *Miscellanea* 22 (2004).
Тошић, Ђ., „Српске приморске земље (Зета и Травунија) у XIII вијеку“, *Краљ Владислав и Србија XIII века*, Београд 2003.
Троицки, С., „Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији“, *Глас СКА* 168 (1935).
Туцаков, Ј., „Допринос светога Саве унапређењу здравствене културе у средњовековној Србији“, Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, Београд 1976.
Ћирковић, С. М., „Парница о цркви Светог Луке у Котору“, *Црква Светог Луке кроз вјекове*, Котор 1997.
Ćirković, S. M., „Kraj veka – kraj sveta. Strepnje i očekivanja kod Srba u vezi sa 7000. godinom“, *JIČ* 1–2 (1996).
Ćirković, S., „Dvor i kultura u srednjovekovnoj bosanskoj državi“, *Bosna i Hercegovina u tokovima kulturnih i istorijskih kretanja u Jugoistočnoj Evropi*, изд. В. Čović, Sarajevo 1989.
Ћирковић, С., „О састанцима цара Андроника III и краља Стефана Душана“, *ЗРВИ* 29–30 (1991).
Ћирковић, С., „Владарски двори око језера на Косову“, *ЗЛУ МС* 20 (1984).
Ћирковић, С., „Почтени витез Прибислав Вукотић“, *Зборник ФФБ* 10–1 (1968).
Ћирковић, С., „Поклад краља Вукашина“, *Зборник ФФБ* 14–1 (1979).
Ћоровић-Љубинковић, М., „Однос Словена централних области Балкана и Византије од VII до X века“, *Материјали* IX, Прилеп 1970.
Ћук, Р., „Царица Мара“, *ИЧ* 25–26 (1978–1979).
Фејић, Н., „Западни писци и путници из времена крсташких ратова о Србима: од околности упознавања до образовања историјске представе“, *Европа и Срби. Међународни научни*

скуп 13–15. децембра 1995, Историјски институт САНУ, Београд 1996.
Филиповић, Д., „Прилог познавању средњовековних надгробних плоча у манастиру Сопоћани", *Новопазарски зборник* 7 (1983).
Филиповић, Д., „Саркофаг архиепископа Никодима у цркви св. Димитрија у Патријаршији", *ЗЛУ МС* 19 (1983).
Филиповић, М. С., „Левират и сорорат код Срба, Хрвата и Арбанаса", *Рад војвођанских музеја* 3, Нови Сад 1954.
Филиповић, М. С., „Мађиско разбијање судова", *Научни зборник Матице српске, серија друштвене науке* 1, Нови Сад 1950.
Филиповић, М., „Структура и организација средњовековних катуна", *Симпозијум о средњовековним катунима*, Сарајево 1963.
Филиповић, М., „Сирота кудељница. Прилог објашњењу чл. 64 Душанова Законика", *ЗМСДН* 5 (1953).
Fisković, C., „O umjetničkim spomenicima grada Kotora", *Споменик САН* 103 (1953).
Hamann-Mac Lean, R., „Zu den Malerinschriften der 'Milutin-Schule'", *Byzantinische Zeitschrift* 53-1, München 1960.
Harakas, S. S., „'Rational Medicine' in the Orthodox Tradition", *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988).
Horden, P., „The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the early Byzantine Middle East", *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ed. W. J. Sheils, Padstow 1985.
Цветковић, Б., „Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници", *Зограф* 24 (1995).
Цветковић, Б., „Прилог проучавању византијског дворског костима": γρανάτζα-λαπάτζας, *ЗРВИ* 34 (1995).
Цветковић, Б., „Фреске у западном травеју цркве Св. Димитрија у Пећкој патријаршији и култ краља Милутина", *Проблеми на изкуството* 4, София 2000.
Цветковић-Томашевић, Г., „Бела Црква у Карану – маузолеј жупана Брајана. Археолошка ископавања у цркви 1975. године", *Саопштења* 22–23 (1990–1991).
Цитуриду, А., „Манастир Филокал у Солуну", Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање, децембар 1976*, Београд 1979.
Čremošnik, G., „Vinogradarstvo i vino u Dalmaciji", *Glasnik ZMBH* 45 (1933).
Čubrović, Z., „Stambena arhitektura na srednjovjekovnim imanjima kotorske vlastele u Tivatskom zalivu", *Godišnjak Pomorskog muzeja u Kotoru* 50 (2002).

Шеровић, П., „Неколико архивских података о вјештицама", *Прилози КЈИФ* 3–4 (1958).
Шкриванић, В. Г., „Властелинство Св. Стефана у Бањској", *ИЧ* 6 (1956).
Шкриванић, Г., „Мрежа путева према Светостефанској, Грачаничкој, Дечанској и Светоарханђеловској повељи", *ИЧ* 5 (1954–1955).
Škrivanić, G., „Organizacija srednjovekovne vojske u Srbiji, Bosni i Dubrovniku", *VIG* 1/67, Beograd 1967.
Шуица, М., „О кесару Гргуру", *ЗРВИ* 34 (1995).

Скраћенице

Anali – Anali Zavoda za povjesne znanosti Istraživačkog centra Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku
Anali HID – Anali Historijskog instituta u Dubrovniku
Архив ПДН – Архив за правне и друштвене науке
Археографски прилози – Зборник радова Археографског одељења Народне библиотеке Србије
VIG – Vojnoistorijski glasnik
ВИИНЈ – Византијски извори за историју народа Југославије
Глас СКА – Глас Српске краљевске академије
Глас САНУ – Глас Српске академије наука и уметности
Гласник ДКС – Гласник Друштва конзерватора Србије
Гласник ДСС -Гласник Друштва српске словесности
Гласник ЕИ – Гласник Етнографског института САНУ
Гласник ЕМ – Гласник Етнографског музеја у Београду
Glasnik ZMBH – Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine
Гласник ИДНС – Гласник Историјског друштва у Новом Саду
Гласник МКМ – Гласник Музеја Косова и Метохије
Гласник СНД – Гласник Скопског научног друштва
Гласник СПЦ – Гласник Српске православне цркве
Гласник СУД – Гласник Српског ученог друштва
Годишњак ГБ – Годишњак града Београда
Годишњак ДИ – Годишњак за друштвену историју
Годишњак ДИ БиХ – Годишњак Друштва историчара Босне и Херцеговине
Годишњак ФФНС – Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду
Годишњица НЧ – Годишњица Николе Чупића
Зборник ИЈК – Зборник за историју, језик и књижевност СКА
Зборник МПУ – Зборник Музеја примењених уметности

Зборник НМ – Зборник Народног музеја у Београду
Зборник ФФБ – Зборник Филозофског факултета у Београду
ЗМСДН – Зборник Матице српске за друштвене науке
ЗМСИ – Зборник Матице српске за историју
ЗМСКЈ – Зборник Матице српске за књижевност и језик
ЗЛУ МС – Зборник Матице српске за ликовне уметности
ЗРВИ – Зборник радова Византолошког института САНУ
Зоїраф – Часопис за средњовековну уметност
ИАКСН – Историјска архив Котор, Судско-нотарски списи
ИГ – Историјски гласник
ИЧ – Историјски часопис
ИСН I – *Историја срйскоī народа* I, Београд 1981.
ИСН II – *Историја срйскоī народа* II, Београд 1982.
ЈАЗУ – Југословенска академија знаности и умјетности
ЈИЧ – Југословенски историјски часопис
Лексикон ССВ – *Лексикон срйскоī средњеī века*, прир. С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Knowledge, Београд 1999.
ЛМС – Летопис Матице српске
Прилози КЈИФ – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор
Rad JAZU – Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti
Radovi FFSZ – Radovi Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
Саойшійења – Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе Србије
Сйоменик СКА, односно *САН*, *САНУ* – Споменик Српске краљевске академије; Српске академије наука; Српске академије наука и уметности
Starine JAZU – Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti

Извори

ЗС – Ст. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, СКА, Београд, 1912.
Из дубровачког архива I – М. Динић, *Из дубровачког архива I*, Зборник ИЈК, III од., књ. XVII, Београд 1957.
Канцеларски и нотарски списи – *Канцеларски и нотарски списи 1278–1301*, изд. Г. Чремошник, Београд 1932.
Матије Властара Синтагмат – *Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова*, изд. С. Новаковић, Зборник ИЈК, I од., књ. IV, СКА, Београд 1907.
Monumenta Serbica – F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858.
Одабрани споменици – А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права, од XII до краја XV века*, Београд 1926.
Примери – Ст. Новаковић, ***Примери књижевности и језика старога и српско-словенскога***, Београд 1904.
Старе српске повеље и писма I/1 – Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма*, књ. I, први део, СКЗ, Зборник ИЈК, I од., књ. XIX, Београд – Сремски Карловци 1929.
Старе српске повеље и писма I/2 – Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма*, књига I, други део, СКЗ, Зборник ИЈК, I од., књ. XIX, Београд-Сремски Карловци 1934.
Стари српски хрисовуљи – Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др.*, *Споменик СКА* III, Београд 1890.
Стари српски записи и натписи 1–6 – Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи 1–6*, СКА, Београд – Сремски Карловци 1902–1926.

Садржај